# SF. TOMA DIN AQUINO



# Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor

## împreună cu fragmentele corespondente din Aristotel şi Siger din Brabant



# Sf. Toma din Aquino

## Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor

# Sancti Thomae Aquinatis

# Tractatus De unitate intellectus contra averroistas

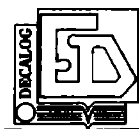
cum Aristotelis et Sigeri Brabantis fragmentis

# Sf. Toma din Aquino

# Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor

## împreună cu fragmentele corespondente din Aristotel si Siger din Brabant

traducere din limba latină, note,
tabel cronologic şi Postfaţă
de Alexander Baumgarten




Editura Decalog
Satu Mare
1997

Colecție îngrijită
de prof. VASILE MUSCĂ

# Notă introductivă

Versiunea de față reprezintă traducerea integrală în limba română a tratatului *De unitate intellectus contra averroistas,* scris de Sf. Toma din Aquino în anul 1270, la Paris, împotriva lucrării lui Siger din Brabant *Quaestiones in tertium de anima* (1265–1269) și a comentariilor averroiste la tratatul aristotelic *Despre suflet,* prezentate de Siger din Brabant la Facultatea de Arte din Paris. Teza principală a acestor *Quaestiones...* era aceea că există un intelect unic pentru toți oamenii care gândește prin oameni și li se substituie acestora, ca subiecte ale cunoașterii. Ea va fi consacrată în istoria filosofiei sub numele de *teza unității intelectului.* Am folosit, pentru traducerea tratatului tomist, ediția *S. Thomae Aquinatis Opera omnia,* vol. III, curante Roberto Busa S.I., Stuttgart–Bad–Canstatt, 1980, p. 577–583.

Am considerat oportună traducerea capitolelor, de referință pentru tratatul tomist, din scrierea lui Aristotel (*Despre suflet,* **II,** 1–2, **III,** 4–5). Pentru textul lui Aristotel a fost folosită ediția *Aristotelis graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri,* Berlin, 1831, vol. I. De asemenea, am adăugat acestei versiuni Capitolul IX al lucrării lui Siger din Brabant *Quaestiones in tertium de anima,* tradus după ediția critică a lui Bernardo Bazán, Louvain–Paris, 1972. Confruntarea textului tomist a fost realizată folosind ediția franceză pregătită de Alain de Libera (Paris, 1994) și ediția maghiară a lui Borbély Gábor (Budapest, 1993).

Numerotarea paragrafelor urmează ediția *Sancti Thomae Aquinatis tractatus De unitate intellectus contra averroistas,* editio critica, <curavit> L. W. Keeler, Pontificia Universitas

Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936. Pentru autorii citați de tratatul tomist, trimiterile bibliografice urmează edițiile de referință actuală. În parte, în cazurile în care aceste ediții de referință nu mi-au fost accesibile (cum este, de pildă cazul lui Alexandru din Afrodisia, Avicenna), am urmat sursele bibliografice ale ediției franceze şi maghiare, specificând această trimitere.

Mulțumesc pe această cale domnilor profesori şi tuturor prietenilor pentru sugestiile, soluțiile terminologice, indicațiile bibliografice primite.

*Al. Baumgarten*

# Tabel cronologic*

1215 – După ce o parte din operele aristotelice fuseseră traduse în limba latină la începutul secolului al XIII-lea, Robert din Courçon, trimis papal, interzice predarea la Paris a *Fizicii* şi *Metafizicii* lui Aristotel. Viitoarea Universitate funcţiona asemeni unei asociaţii de studenţi şi profesori. Asociaţia este denumită într-un document oficial *universitas magistrorum et scholarium.*

1220 – Papa Honorius al III-lea îi ajută pe dominicani şi pe franciscani să se stabilească la Paris şi stăruie pe lângă profesorii parizieni ca aceşti călugări să poată preda în ceea ce urma să devină Universitatea din Paris.

1224/5 – Se naşte, la castelul de la Roccasecca, Toma din Aquino.

1227 – La curtea sa din Sicilia, împăratul Frederic al II-lea dispune traducerea în limba latină a comentariilor lui Averroes (1126–1198) la scrierile lui Aristotel. Traducătorii sunt Mihail Scotus şi Hermann Germanicus.

1231 – Papa Grigorie al IX-lea recunoaşte ca legală Universitatea din Paris, conferindu-i o oarecare autonomie faţă de episcopie, prin celebra bulă *Parens scientiarium.*

---

* Folosim ca date pentru alcătuirea acestui tabel cronologic, ediţiile menţionate în bibliografie ale tratatului tomist, alcătuite de Borbély Gábor (1993) Alain de Libera (1994), datele oferite de *Dictionnaire de Theologie catholique* (cf. *Siger de Brabant, Thomas d'Aquin, Averroisme*), E. Brehier, *La philosophie du Moyen Age,* ed. Albin Michel, 1949, E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu,* ed. Humanitas, 1995 etc.

1231 – Împăratul Frederic al II-lea oferă traducerile realizate din Averroes Universității din Bologna, important centru al averroismului latin ulterior.

1255 – 16 martie. Facultatea de Arte din Paris recomandă predarea lui Aristotel în mediul universitar. *Filosoful* este definitiv și în mod oficial acceptat la Paris.

1256/7 – Reprezentanți ai germanilor dominicani dispută la curtea papală o problemă decisivă și delicată pentru întreg învățământul universitar parizian: le este oare permis călugărilor cerșetori (franciscani, dominicani, augustinieni) să predea la Universitate? La Anagni, unde curia papală era retrasă, dominicanii triumfă diplomatic. Aici prezintă Albert cel Mare o primă formă a argumentelor pe care le va îndrepta contra tezei unității intelectului în forma unui viitor tratat.

1263 – La îndemnul papei Alexandru al IV-lea (1254–1261) Albert cel Mare deschide polemica în jurul problemei unității intelectului cu tratatul *De unitate intellectus,* a cărui poziție, pur teoretică, nu atacă direct comentariile lui Averroes. Acest atac va fi desfășurat de Albert abia în *Summa* sa, după anul 1270 și, deci, după ce Toma din Aquino își făcuse cunoscută poziția.

1265-66 – Între acești ani, Siger din Brabant începe să-l comenteze pe Aristotel la Facultatea de Arte din Paris. Este posibil ca tratatul *Quaestiones in tertium De anima* să fi cunoscut în acest an o primă redactare. El susține că, potrivit lui Aristotel, ar exista un singur intelect pentru toți oamenii, iar acest intelect cunoaște prin oameni tot ceea ce oamenii presupun că ar cunoaște în mod personal.

1267 – 13 martie. În cea de-a doua predică din Postul Paștelui, Sf. Bonaventura se pronunță împotriva tezei unității intelectului[1].

– Guillaume de Moerbeke traduce în limba latină tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. De această tra-

[1] Predicile acestui an vor fi strânse de Sf. Bonaventura în lucrarea *Collationem de decem praeceptis* (cf. *Opera omnia,* ed. Quarrachi, 1891, vol. V, pp. 505–531).

ducere se va servi Sf. Toma din Aquino în *Comentariul* său. Guillaume de Moerbeke traduce în acelaşi an *Comentariul* lui Themistius la scrierea aristotelică, citat în tratatul Sf. Toma.

1269 – 19 ianuarie. Reluându-se un decret al papei Grigorie al IX-lea, Aristotel este interzis în Universitatea din Paris. La foarte puţin timp după aceasta, Toma din Aquino revine din Italia la Paris, unde predă şi comentează operele lui Aristotel până în anul 1272.

1269 – (după B. Bázan; dar după R. A. Gauthier: 1265) Siger din Brabant scrie lucrarea care va agita spiritele pariziene *Quaestiones in tertium de anima,* în care afirmă că există, chiar după părerea lui Aristotel, un singur intelect pentru toţi oamenii, care este adevăratul autor al gândurilor, în vreme ce omul „nu înțelege“. Este foarte probabil ca tradiția averroistă să fi fost receptată de mediul clerical drept un pericol chiar înaintea scrierii lui Siger, fie prin textele lui Averroes, în mod nemijlocit, fie prin cursurile lui Siger din Brabant de la Facultatea de Arte, de vreme ce tratatul despre unitatea intelectului al lui Albert cel Mare fusese scris cu 6 ani în urmă.

1270 – 10 decembrie. Ca urmare a tratatului *De unitate intellectus contra averroistas,* scris de Toma din Aquino, iar apoi de un text scris de Albert cel Mare, intitulat *De quindecim problematibus,* (drept răspuns la tot atâtea întrebări formulate de călugărul dominican Aegidius din Lessen, în care condamnă alături de Toma teza unității intelectului), episcopul Parisului, Etienne Tempier, intervine în polemica universitară şi condamnă principalele teze ale averroismului latin, într-un edict privind primele 13 propoziții din scrierea lui Albert. Între acestea, cele privind unitatea intelectului sunt primele două. Ultimele două, cele care apăreau, în plus față de edictul lui Tempier, în scrierea lui Albert, privesc două teze tomiste, anume problema unității formei substanțiale şi a simplității substanței angelice[2]. Conform legislației canonice, decretul avea valoare numai pe teritoriul episcopatului parizian.

1271/2 – Siger din Brabant scrie tratatul *De intellectu,* în care susține în continuare principalele teze ale averroismului latin. Extrase din acest tratat ni s-au păstrat în lucrarea omonimă a lui Agostino Nifo, din Padova (1473–1546).

1272 – Conflictul cunoaşte un aspect administrativ: „universitarii" se separă, astfel încât Facultatea de Arte, care îl sprijină pe Siger, îşi alege un nou rector.

1273 – Siger compune un nou tratat, *Quaestiones de anima intellectiva,* în care îşi reafirmă tezele şi polemizează în mod deschis cu Sf. Toma.

1274 – 7 martie. În drum către Conciliul de la Lyon, moare în mănăstirea cisterciană de la Fossanova Sf. Toma din Aquino.

1275 – 7 martie. Petrus din Auvergne, cel căruia îi aparține finalul comentariului tomist la *De coelo et mundo* al lui Aristotel, este numit de un trimis papal rector al Universității din Paris, unificate după sciziunea produsă de partizanii lui Siger.

1275 – Aegidius Romanus scrie, împotriva tezelor averroiste, tratatul *De plurificatione intellectus possibilis.*

1276 – 2 septembrie. Printr-un edict oficial, sunt interzise adunările averroiştilor. Siger scrie un comentariu la celebra *Liber de Causis,* în care mărturiseşte obscuritatea aporiilor legate de intelect, precum şi posibilitatea ca Aristotel să se fi înşelat în opiniile sale.

1277 – 18 ianuarie. Papa Ioan al XXI-lea scrie lui Etienne Tempier să verifice dosarul ereziilor universitare şi să alcătuiască un raport al acestora. Papa Ioan al XXI-lea este acelaşi cu Petrus Hispanus, autorul celebrei lucrări *Summulae logicales,* papă a cărui orientare avicenniană, ale cărui comentarii la Aristotel, al cărui „remarcabil sincretism al doctrinei augustiniene a iluminării cu teoria avicenniană a emanării

---

[2] Pentru Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu,* Humanitas, 1995, p. 516, discuția dintre Aegidius din Lessen şi Albert cel Mare este posterioară decretului din 10 decembrie 1277.

inteligențelor“[3] îi conferă un ton de originalitate, îndepărtându-l totuşi considerabil de poziția dogmei creştine.

1277 – 7 martie. Episcopul Etienne Tempier revine cu o nouă listă, de 219 propoziții condamnate, care vizează o cenzură a peripatetismului în general, pe tot teritoriul episcopatului său, mai degrabă decât numai a averroiştilor, între care franciscanii obțin şi condamnarea a numeroase teze tomiste de inspirație peripatetică.

1277 – Robert Kilwarby, el însuşi aparținând ordinului dominican şi episcop de Canterbury, condamnă 30 de propoziții de logică, gramatică, filosofia naturii, dintre care trei atacă doctrina tomistă a unicității formei substanțiale. Ordinul dominican reacționează, trimițând în Anglia doi călugări pentru a dizolva conflictul apărut în cadrul ordinului. Dominicanii, din acest moment, vor lua întotdeauna apărarea tomismului.

1277/9 – Călugărul franciscan Guillelmus de la Mare concepe o lucrare rămasă celebră pentru evoluția tomismului, *Correctorium fratris Thomae,* unde extrage din scrierile lui Toma din Aquino 118 teze cu care polemizează, considerându-le erori.

1284 – Moare la Orvieto, ucis de un călugăr fanatic, acuzat ca eretic de Curia papală, Siger din Brabant. Franciscanul Johannes Peckham, fost profesor la Universitatea din Paris în jurul anilor 1270, apoi la Oxford şi, în fine, urmaşul lui Robert Kilwarby, întăreşte condamnările predecesorului său, ca arhiepiscop de Canterbury.

1285 – Papa Honorius al IV-lea cere o reexaminare a propozițiilor condamnate de Tempier, iar magiştri parizieni declară lipsa oricărei erori între tezele tomiste condamnate.

---

[3] M. Grabmann, citat de E. Gilson, *op. cit.*, p. 513.

1291 – Hillel ben Samuel da Verona traduce în limba ebraică primul capitol din tratatul lui Toma din Aquino *De unitate intellectus...*

1310 – iulie. Raymundus Lullus se pronunță împotriva unității intelectului în *Liber reprobationis aliquorum erroris Averrois,* la Paris.

1323 – La Avignon, Toma din Aquino este sanctificat de papa Ioan al XXII-lea (1316–1334).

1325 – Etienne de Bourret, noul episcop al Parisului, retrage condamnarea acelor teze care priveau tomismul, dintre cele condamnate de Tempier.

1482 – Nicoletto Vernia, unul dintre reprezentanții averroismului tardiv, scrie tratatul *De divisione philosophiae,* în care, așa cum remarcă Alain de Libera (cf. bibliogr. V. 38, p. 265), susține existența sufletului în raport cu corpul în analogie cu raportul dintre motorul lucrului mişcat şi lucrul mişcat. Aceasta înseamnă că obiecția tomistă viza în profunzime averroismul ca pe un platonism extrem (cf. *De unitate...,* paragr. 109) deoarece excluderea omului de la actul gândirii ca subiect al ei, considerarea lui eventuală ca *medium* al gândirii, revine la o desconsiderare a corporalității, care nu mai participă la actul ființării umane, decât ca un simplu mişcat de către mişcătorul său – sufletul. Ori aceasta este deja contrar tezei aristotelice a sufletului ca şi entelehie primă a corpului natural dotat cu organe.

1509 – Cajetanus publică la Florența un comentariu la tratatul aristotelic *De anima* în care abandonează exegeza tomistă şi arată că Aristotel însuşi ar fi susținut nemurirea sufletului în sens colectiv şi nu personal, formulând în acest sens un reproş aristotelismului.

# Aristotel
# Despre Suflet

## Cartea a II-a

## Cap. 1. (412 a 3 – 413 a 10)

Să fie deci menționate mai sus cele transmise de înaintași despre suflet. Ne vom întoarce iar, ca dintr-un început, străduindu-ne să delimităm ce este sufletul și care ar fi cea mai generală definiție cu privire la el. Noi spunem că *ousia (substantia)* este un gen anume între cele ce sunt, iar un <aspect>[1] al acesteia este ca materie, care în sine nu este un individual *(tode ti);* un altul este ca formă *(morphe – forma)*[2] și specie *(eidos – species),* potrivit cu care se rostește individualul; al treilea este cel <realizat> din acestea. Căci materia este potență, iar specia este entelehie (și aceasta în două sensuri: ca o știință și ca o contemplare). În cea mai mare măsură corpurile par să fie substanțe, iar din acestea <mai ales> cele naturale. Căci acestea sunt principii pentru celelalte.

Dar, dintre corpurile naturale, unele au viață, altele nu au. Numim viață hrănirea prin sine și creșterea și descreșterea. Astfel, întregul corp natural care ia parte la viață este *ousia*

---

[1] În tot cuprinsul acestui volum semnele <, > reprezintă întregiri pe care traducătorul le-a considerat necesare înțelegerii în limba română a textelor originale.

[2] Pretutindeni acolo unde oferim între paranteze echivalentul latin al unui termen, termenul este utilizat de varianta latină a lui Guillaume de Moerbeke, comentată de Sf. Toma din Aquino. (cf. tabelul cronologic, pentru datare).

*(substantia);* aceasta ca şi substanță compusă. Deoarece corpul este ceva anumit care are viață, <înseamnă că> nu el ar fi sufletul. Aşadar este necesar ca sufletul să fie *ousia (substantia)* ca specie a corpului natural având ca potență viața. Iar ousia este entelehie, aşadar entelehie a unui asemenea corp. Această <entelehie> se spune în două feluri: ca şi ştiință şi ca şi contemplare. Este astfel clar că <sufletul> este ca o ştiință. Căci somnul şi veghea depind de suflet, iar veghea intră în analogie cu contemplarea, pe când somnul cu faptul de a avea, dar fără a pune în act. Ştiinţa, după cum se iveşte, este primordială, în cazul aceluiaşi <individ>. De aceea, sufletul este entelehia primă a corpului natural având ca potență viața.

Aşa este acela care deține organe. Organe sunt şi părțile plantelor, dar cu totul simple, ca şi frunza care cuprinde învelişul fructului, sau ca şi învelişul fructului. Rădăcinile corespund gurii, căci amândouă caută hrana. Dacă însă trebuie să spunem ceva general despre întregul suflet, el ar fi actul prim al corpului natural dotat cu organe. Şi din acest motiv nu este nevoie să se cerceteze dacă sufletul şi corpul sunt una, aşa cum <nu cercetăm dacă> ceara <este una> cu amprenta <din ea>, şi nici <nu cercetăm> în întregime fiecare materie şi pe acela a cui materie este. Căci unul şi ființa se spun în mai multe sensuri, dintre care cel mai important este entelehia.

Aşadar, s-a arătat în sens universal ce este sufletul: *ousia (substantia)* adică ceva potrivit cu o rațiune. Aceasta înseamnă ceea-ce-era-pentru-a-fi pentru un anumit corp, aşa cum corpul ar fi, dintre instrumente (de pildă, un topor), cel natural. Căci ceea-ce-era-pentru-a-fi topor, sau *ousia* acestuia, este şi acest suflet. Dacă însă acesta ar fi fost separabil, nu mai era atunci un topor decât prin omonimie. Dar acum este un topor. Căci sufletul nu este rațiunea şi ceea-ce-era-pentru-a-fi al unui anumit corp, ci al unui asemenea corp *natural,* care are în el însuşi principiul mişcării şi al stării.

Însă ceea ce am spus trebuie cercetat pe părți. Dacă ochiul ar fi un viețuitor, sufletul ar fi vederea lui. Aceasta este *ousia* ochiului, adică <ceva> potrivit cu rațiunea. Ochiul este materia vederii; dacă însă această <vedere> lipseşte, ochiul nu mai este <ochi> decât prin omonimie, ca şi ochiul de piatră sau cel desenat.

Ceea ce <s-a spus> despre părți trebuie considerat cu privire la întregul corp viețuitor. Felul în care se raportează o

parte la o <altă> parte este la fel cum întreaga sensibilitate se raportează la întregul corp sensibil, al cui anume este. Dar <corpul> care şi-a pierdut sufletul nu este o fiinţare în potenţă aşa încât să trăiască, ci acela care are <sufletul>. Căci sămânţa şi fructul sunt un asemenea corp în potenţă, iar aşa cum ochiul este pupila şi văzul, tot astfel vieţuitorul este sufletul şi trupul. Este clar atunci că sufletul nu se poate separa de trup şi nici părţile acestuia, dacă ajung să fie separabile. Căci în cazul unora există o entelehie a părţilor lor. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sunt entelehii ale nici unui alt corp.

Nu este încă limpede dacă sufletul este entelehia corpului aşa cum este corăbierul pentru navă. În linii sumare aşadar, sufletul să fie definit şi schiţat astfel.

## Cap. 2. (413 b 10 – 414 a 28)
## (...)

Privitor la sufletul acesta, să fie precizat acum numai faptul că este principiu pentru cele deja spuse* şi că este definit de hrănire, simţire, gândire discursivă, mişcare. Oare fiecare dintre acestea este sufletul sau o parte a sufletului? Iar dacă este parte, este oare astfel separabil numai după raţiune sau şi după loc? Nu este greu să înţelegem unele dintre acestea, însă altele conţin aporii. Căci tot aşa cum unele dintre plante, deşi secţionate, par să trăiască şi după ce <părţile> au fost separate între ele, ca şi cum în fiecare plantă dintre acestea ar fiinţa câte un singur suflet prin entelehie, pe când prin potenţă mai multe, tot astfel vedem că se întâmplă în cazul fiecărei <părţi> diferite a sufletului la unele gâze, dacă sunt secţionate. Căci fiecare dintre părţi deţine sensibilitate şi mişcare după loc. Dacă <au> sensibilitate, <au> şi reprezentare şi apetit. Căci unde există sensibilitate, există şi durere şi plăcere, iar unde există acestea, în mod necesar este prezentă dorinţa.

Despre intelect şi potenţa contemplativă nu este încă nimic clar; se pare că este vorba despre un alt gen al sufletului, şi

---

* În prima parte a capitolului, Aristotel tratase despre principiul vieţii, potenţele sufletului, cu o aplicaţie asupra potenţei vegetative.

numai acesta poate fi separat, ca şi eternul de coruptibil. Rezultă din acestea că celelalte părţi ale sufletului nu sunt separabile, aşa cum spun unii. E clar că ele se deosebesc după raţiune. Căci sensibilitatea şi opinativul sunt diferite, după cum <deosebite sunt> faptul de a simţi de faptul de a opina. Şi tot astfel despre fiecare dintre cele mai sus spuse. Insă unele dintre vieţuitoare dispun de toate acestea, altele de unele dintre acestea, iar altele de una singură. Acest lucru face deosebirea dintre vieţuitoare. Rămâne de cercetat mai târziu din ce cauză.

Situaţia simţurilor este asemănătoare: unele le au pe toate, altele pe câteva, iar altele pe unul singur, însă cel mai necesar, şi anume simţul tactil.

Deoarece <acela> prin care trăim şi simţim se spune în două sensuri, tot astfel pe <acela> prin care ştim îl numim pe de o parte ştiinţă şi pe de alta suflet. Noi spunem că ştim în ambele sensuri. Tot aşa <spunem> despre <acela> prin care ne însănătoşim, pe de o parte <că este> prin sănătate, pe de alta printr-o parte anume a corpului sau prin întregul <corp>. Dintre acestea, ştiinţa şi sănătatea sunt formă şi o anume specie şi raţiune şi este ca un act al receptacolului, adică a celui ce poate şti sau se poate însănătoşi. (Căci se pare că în cel care este afectat şi care este dispus stă ca temei actul producătorilor). Sufletul este acela prin care trăim şi simţim şi desfăşurăm gândirea mai întâi, ca şi cum ar fi o raţiune şi o specie, dar nu ca o materie şi substrat. Căci termenul *ousia* are trei semnificaţii, după cum am spus, fiind pe de o parte specie, pe de alta materie, apoi <compusul> acestora. Dintre acestea materia este potenţă, iar specia este actul. Deoarece însufleţitul este ceea ce rezultă din acestea, actul sufletului nu este corpul, ci sufletul este actul unui anumit corp. Şi din acest motiv gândesc bine cei care consideră că sufletul nu este fără un corp, dar nici nu este un anume corp. Căci el nu este un corp, ci este *al* unui corp anume, şi din acest motiv stă ca temei pentru corp, şi încă pentru un corp de un anume fel, nu aşa cum spuneau predecesorii <noştri>, care l-au adaptat pe acesta unui corp, fără să definească dinainte cui şi cărui fel de corp, chiar dacă nu orice lucru primeşte întruchiparea oricărui lucru, ci <acestea> se petrec astfel după raţiune. Actul fiecăruia are loc în cel pentru care stă drept temei în potenţă şi provine din materia proprie. Este aşadar limpede din acestea faptul că <sufletul> este o anumită entelehie şi o raţiune care are potenţa de a fi ceva anumit.

## Cap. 4 (429 a 10 – 430 a 10)

Cu privire la acea parte a sufletului prin care acesta cunoaşte şi gândeşte, fie că este separabilă sau nu după mărime sau după raţiune, se cuvine cercetat ce anume are diferit şi cum ia naştere deodată gândirea. Dacă înţelegerea este ca şi simţirea, atunci fie că ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului, fie că este altceva de felul acesta. Aşadar el trebuie să fie neafectat <şi> primitor al speciei şi, la fel, în potenţă faţă cu aceasta, dar nu <identică cu> ea, ci să fie asemenea: aşa cum este sensibilitatea faţă de sensibile, tot astfel este intelectul faţă de inteligibile. Prin urmare el trebuie să fie neamestecat, deoarece le cugetă pe toate, cum spune Anaxagoras, pentru a avea putere, adică pentru a cunoaşte. Căci ceea ce ar apare <oglindit> înăuntru ar împiedica şi ar opri ivirea a ceea ce apare afară, aşa cum natura <intelectului> nu este altceva decât potenţă. Aşadar, ceea ce se numeşte intelect al sufletului (mă refer la intelectul prin care sufletul gândeşte şi concepe) nu este deloc o fiinţare în act înainte de a înţelege. De aceea este spus corect că el nu este amestecat cu corpul. <Altfel> el ar deveni o calitate – rece sau cald – sau ar fi chiar şi un organ, ca şi senzitivul. Dar acum el nu este deloc <aşa ceva>.

Şi bine spun cei care spun că sufletul este un loc al speciilor, dar nu în întregul lui ci doar intelectivul, şi nu ca entelehie ci ca potenţă a speciilor. Dar, deosebirea dintre faptul că senzitivul este neafectat şi intelectivul <este neafectat> rezultă din raportul dintre organul de simţ şi simţire. Căci pe de o parte simţirea nu poate simţi în cazul sensibilului foarte intens, ca şi un sunet dintre cele puternice, iar în cazul culorilor sau mirosurilor foarte tari nu vede şi nu simte. Pe de altă parte intelectul, de câte ori înţelege un anume inteligibil intens, nu îl înţelege în mai mică măsură pe cel mai puţin intens, ba chiar mai mult. În vreme ce senzitivul nu există fără corp, <intelectul> este separat. Când însă el devine fiecare <dintre inteligibile>, aşa cum se numeşte ştiutorul care este în act (aceasta se întâm-

plă ori de câte ori el poate să intre în act prin sine), chiar şi atunci el încă este oarecum în potenţă, totuşi nu chiar aşa ca şi înainte de a achiziţiona *(mathein – addiscere)* şi a descoperi *(eurein – invenire)*. Şi atunci el se poate înţelege pe sine.

Deoarece mărimea diferă de esenţa mărimii, iar apa diferă de esenţa apei, la fel este şi în cazul multora, dar nu a tuturora. În cazul unora <este identitate>. Căci totuna este esenţa cărnii şi carnea. Căci <intelectul> judecă printr-un fel sau altul de a fi, iar carnea nu există în lipsa materiei, ci asemeni unei cârnii anumite în ceva anumit. Aşadar <intelectul> judecă prin senzitiv caldul şi recele, iar cărnii îi corespunde o raţiune care există. Însă el judecă esenţa cărnii prin altceva, care sau este separat, sau se aseamănă cu linia frântă, aşa cum este ea când este întinsă. Dimpotrivă, în cazul fiinţelor care sunt în abstracţie, faptul de a fi drept <pentru linie> este ca şi cârnia, deoarece are loc o continuitate. Dacă însă esenţa faptului de a fi drept şi faptul de a fi drept sunt diferite, ceea-ce-era-pentru-a-fi <va fi> printr-un altul.

Să fie atunci o dualitate. Astfel, <intelectul> judecă printr-un altul sau într-o altă relaţie, şi, în general, aşa cum sunt lucrurile separate de materie, tot astfel sunt şi cele privitoare la intelect. Ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu şi neafectat şi nu are nimic comun cu altceva, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înţelege, de vreme ce înţelegerea reprezintă o anumită afectare? Căci ceva comun amândurora stă drept temei, pare-se, <adică> atât pentru producere cât şi pentru afectare. Apoi, dacă acest <intelect> este inteligibil. Căci intelectul va fi sau temei pentru altele, dacă nu este inteligibil decât prin sine, pe când inteligibilul este ceva unic ca şi specie, sau va conţine ceva amestecat care îl face pe acesta inteligibil ca şi pe celelalte. Sau afectarea a fost rostită mai sus, într-un sens general, că intelectul este oarecum în potenţă inteligibilele, iar nu în act înainte de a cunoaşte. Cu intelectul se întâmplă <ceva> asemeni unei table pe care nu este scris nimic în act. Şi astfel <intelectul> este inteligibil ca şi celelalte inteligibile. Căci în cazul celor lipsite de materie, este totuna intelectul şi ceea ce este gândit *(noumenon)*. Căci ştiinţa contemplativă este totuna cu ceea ce ea cunoaşte astfel. Se cuvine însă cercetată

şi cauza pentru care înţelegerea nu este neîntreruptă. În cazul celor care conţin o materie, fiecare dintre inteligibile se află în potenţă. Intelectul nu le întemeiază pe acestea (căci intelectul este o potenţă a acestora lipsită de materie), însă inteligibilul stă ca temei pentru intelect.

## Cap. 5 (430 a 10 – 25)

Aşa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (şi aceasta <este> toate celelalte în potenţă) şi altceva drept cauză şi producător, prin care toate se produc, ca şi arta *(téchne)* faţă de materia din care urmează să producă, şi pentru că este necesar ca şi în suflet să persiste aceste diferenţe, <înseamnă că> există un intelect prin care devin toate şi unul prin care toate se produc, aşa ca o dispoziţie *(héxis – habitus),* ca şi lumina. Căci într-un anume fel şi lumina preface în culori în act culorile existente în potenţă. Şi acest intelect este separat şi neafectat şi neamestecat, fiind prin esenţă în act. Căci întotdeauna este mai nobil cel ce acţionează decât cel care este afectat, şi principiul <este mai nobil> faţă de materie.

Acelaşi lucru este ştiinţa în act şi obiectul <său>. Ceea ce se află în potenţă este anterior ca timp într-o unitate; dar considerat ca întreg, nu mai este după timp <anterior>. Dar nu <înseamnă> că uneori înţelege, alteori nu înţelege. El este, fiind separabil, numai cel care este, şi doar aşa este nemuritor şi etern. Căci noi nu ne amintim <cu el>, deoarece acesta este neafectat, în vreme ce intelectul pasiv este muritor şi fără acesta el nu înţelege nimic.

## Sf. Toma din Aquino

# Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor

## Introducere

După cum [1] toţi oamenii doresc în mod natural să cunoască adevărul, tot astfel există în oameni dorinţa naturală de a se feri de erori, care este prezentă în ei alături de o facultate de respingere a acestora. Însă, între alte erori, mai gravă[1] pare să fie aceea în care se greşeşte în privinţa intelectului. Căci prin acesta ne-am născut pentru ca, ferindu-ne de greşeli, să cunoaştem adevărul.

Eroarea în privinţa intelectului a prins rădăcini, într-adevăr, odinioară, în cazul mai multora, având u-şi originea în cuvintele lui Averroes[2]. El se străduieşte să spună că intelectul numit de Aristotel *posibil* – şi căruia el îi dă numele nepotrivit de *material*[3] – este o anumită substanţă separată ca fiinţă de corp şi nu este unită cu acesta, în vreun fel, în calitate de formă. Şi mai apoi că acest intelect posibil ar fi unul pentru toţi oamenii.

Împotriva acestora[4] am redactat mai multe scrieri încă demult[5], dar pentru că lipsa de ruşine a celor care au greşit nu a făcut loc adevărului pe care îl respinseseră, intenţia noastră este de a scrie iarăşi o lucrare împotriva aceleiaşi erori susnumite, în care aceasta să fie respinsă în mod evident.

[2] Nu este potrivit momentul să acţionăm în aşa fel încât să arătăm că susnumita poziţie este contrară adevărului credinţei creştine. Acest fapt poate apare la îndemâna oricui în mod

suficient. Căci dacă este sustrasă oamenilor diversitatea intelectului, care pare să fie singura dintre părțile sufletului nemuritoare și incoruptibilă, înseamnă că după moarte nu rămâne nimic din sufletele oamenilor afară de substanța unică a intelectului. Astfel, este suprimată acordarea răsplăților și a pedepselor, precum și diversitatea acestora. Vom încerca să arătăm însă că poziția susnumită nu e mai puțin potrivnică principiilor filosofiei decât mărturiilor credinței.

Și pentru că ei, după cum o și mărturisesc, nu cunosc în acest domeniu spusele latinilor, ci spun despre sine că îi urmează pe peripatetici, în ale căror cărți nu văzuseră nimic în acest domeniu, cu excepția <cărților> lui Aristotel, care a fost întemeietorul școlii peripatetice, vom arăta mai întâi că poziția lor este întru totul potrivnică spuselor și părerilor acestuia.

# Capitolul 1
# Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil

Se cuvine [3] luată în considerație, prin urmare, cea dintâi definiție a sufletului pe care o dă Aristotel în *Despre Suflet,* II, spunând că <acesta> este *„actul prim al corpului natural dotat cu organe"*[7]. Şi dacă ar spune eventual cineva că această definiție nu corespunde întregului suflet – de vreme ce <Aristotel> spusese mai sus, sub formă de condiție, *„dacă însă trebuie să spunem ceva general despre întregul suflet"*[8], ceea ce ei înțeleg ca și cum nu ar fi cu putință - se cuvin atunci luate în considerare cuvintele următoare ale lui <Aristotel>. Căci spune: *„Aşadar s-a arătat în sens universal ce este sufletul: o substanță (substantia) adică ceva potrivit cu o rațiune. Aceasta înseamnă ceea-ce-era-pentru-a-fi pentru un anumit corp"*[9], cu alte cuvinte, forma substanțială[10] a corpului natural dotat cu organe.

[4] Şi dacă cineva ar spune că partea intelectivă este exclusă de la această universalitate, aceasta s-ar respinge prin ceea ce spune Aristotel mai încolo: *„Este clar atunci că sufletul nu se poate separa de trup și nici părțile acestuia, dacă ajung să fie separabile. Căci în cazul unora există o entelehie a părților lor. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sunt entelehii ale nici unui alt corp."*[11] Aceasta nu se poate înțelege decât relativ la cele privind partea intelectivă, adică intelectul și voința. De aici se arată în mod evident că acest suflet, pe care Aristotel îl definise mai sus în mod universal ca

fiind actul corpului, are unele părți care reprezintă actele unor părți corporale și altele care nu reprezintă actul nici unui corp. Căci una este ca sufletul să fie actul corpului și altceva este ca o parte a acestuia să fie actul corpului, după cum se va arăta mai jos. Căci în același capitol arată că sufletul este act al corpului, deoarece spune că *„ceea ce am spus trebuie cercetat pe părți“*[12], adică în întregime.

[5] Și apare încă mai evident din cele următoare că sub generalitatea aceasta a definiției este inclus chiar intelectul (prin cele ce urmează). Deși <Aristotel> demonstrase în mod suficient că sufletul este actul corpului, deoarece sufletul separat nu este viețuitor în act - cu toate că se poate spune despre ceva că este în act în prezența a altceva, nu doar dacă <acela> este formă, ci și dacă este motor (după cum un combustibil arde în act în prezența a ceea ce îl face să ardă, și fiecare mobil este mişcat în act în prezența motorului său) - ar putea totuși cineva să se întrebe dacă într-adevăr corpul trăiește în act în prezența sufletului, după cum mobilul este mişcat în act în prezența motorului, sau după cum materia se află în act în prezența formei. Aceasta mai cu seamă pentru că Platon consideră că sufletul nu este unit cu corpul ca formă ci mai degrabă ca și mişcător, după cum se vede și la Plotin[14] și la Grigore din Nyssa[15] (pe care îi amintesc aici deoarece nu fuseseră latini ci greci)[16]. Filosoful strecoară această îndoială când adaugă la cele de mai înainte: *„Nu este încă limpede dacă sufletul este entelehia corpului aşa cum este corăbierul pentru navă“*[17].

[6] Întrucât după cele spuse până acum rămânea această îndoială, el spune că, într-adevăr, în acest fel se pot da în mod alegoric determinații și descrieri sufletului tocmai pentru că nu demonstrase până la certitudine adevărul. Prin urmare, pentru a înlătura această îndoială, <Aristotel> începe cu consecvență să evidențieze ceea ce este mai sigur în sine și potrivit cu rațiunea, folosindu-se de cele care sunt mai puțin sigure în sine, dar mai certe în raport cu noi, adică prin efectele sufletului, care țin de actul însuşi[18]. De unde, el distinge imediat operațiile sufletului, spunând că însuflețitul se deosebește de neînsuflețit în ceea ce privește viața și că sunt multe cele referitoare la viață, adică intelectul, simțurile, mişcarea și repaosul potrivit

cu locul şi mişcarea hranei şi a creşterii, după cum se spune despre tot ceea ce posedă ceva din acestea că *trăieşte*. Arătând ce fel de relaţii întreţin acestea unele cu altele, adică în ce mod pot fi unul fără un altul din ele, <Aristotel> conchide că sufletul reprezintă principiul tuturor celor spuse mai înainte şi el este determinat, ca prin nişte părţi ale sale, de vegetativ, senzitiv, intelectiv şi de mişcător, iar toate acestea tind să se regăsească într-un unul şi acelaşi, aşa cum <se întâmplă> în cazul omului. Iar Platon consideră că sufletele în om sunt felurite şi acestora le corespund diferite operaţii vitale[19].

[7] Aristotel este prin urmare nedumerit dacă *„fiecare dintre acestea este sufletul sau o parte a sufletului? Iar dacă este parte, este oare separabil numai după raţiune sau şi după loc?"*[20], adică după organ. Şi adaugă faptul că *„nu este greu să înţelegem unele dintre acestea, însă altele conţin aporii"*[21]. El arată în consecinţă că <aceasta> este evident cu privire la sufletul vegetativ şi la cele referitoare la cel sensibil, prin faptul că plantele şi unele animale trăiesc şi după ce au fost secţionate[22], iar toate operaţiile sufletului care sunt în întreg apar în fiecare parte. Dar cu privire la cele pe care le pune la îndoială, el spune: *„Dar despre intelect şi potenţa contemplativă nu este încă nimic clar"*[23]. El nu spune aceasta dorind să arate că intelectul nu este suflet, după cum arată în mod răstălmăcit Comentatorul[24] şi acoliţii[25] acestuia. În mod clar acestea corespund celor spuse mai sus: că *„există unele care prezintă aporii"*, de unde se cuvine înţeles că nu s-a lămurit deloc dacă intelectul este sufletul sau o parte a sufletului, dacă este separat cât priveşte locul sau numai după raţiune.

[8] Şi chiar dacă spune că acestea încă nu sunt clare, totuşi, pentru a exista ceva care să apară de la prima vedere relativ la acestea, <Aristotel> spune *„pare-se că este vorba despre un alt gen al sufletului"*[26]. Aceasta nu trebuie înţeles aşa cum o expun Comentatorul şi acoliţii lui, cum că intelectul se numeşte *suflet* în mod echivoc, sau că definiţia de mai sus nu poate fi pusă în concordanţă cu acesta. În ce fel se cuvine să se înţeleagă aceasta reiese din ceea ce el adaugă: *„şi numai acesta poate fi separat, precum eternul de coruptibil"*[27]. Prin urmare în <cazul intelectului> genul este altul, deoarece in-

telectul pare a fi ceva veşnic iar alte părţi ale sufletului par a fi coruptibile. Şi pentru că veşnicul şi coruptibilul nu par a se putea întâlni în aceeaşi substanţă, ar părea că dintre toate părţile sufletului numai acestuia, adică intelectului, îi revine să fie separat, şi nu de corp, aşa cum în mod răstălmăcit prezintă Comentatorul, ci de celelalte părţi ale sufletului, ca să nu se întâlnească cu acestea într-o singură substanţă a sufletului[28].

**[9]** Iar faptul că aşa se cuvine înţeles acest lucru rezultă din cele următoare: *„Rezultă din acestea că celelalte părţi ale sufletului nu sunt separabile, aşa cum spun unii"*[29], adică după locul sau substanţa sufletului. Căci despre ea s-a cercetat mai sus, iar prin cele spuse anterior a fost demonstrată. Iar faptul că <substanţa sufletului> nu se înţelege ca o putere de separare faţă de corp ci de separare a fiecărei potenţe în parte, rezultă din ceea ce este adăugat: *„E clar că ele se deosebesc după raţiune.* – adică una de cealaltă. *Căci senzitivul şi opinativul sunt diferite"*[30]. Şi, în acest fel, ceva ce este determinat aici oferă un răspuns întrebării puse mai sus. Căci mai înainte s-a cercetat dacă o parte a sufletului este separată numai după raţiune sau şi după loc. Astfel, după ce a fost pusă aici această problemă privind intelectul, despre care totuşi el nu dă aici nici o determinaţie, spune despre celelalte părţi ale sufletului că sunt inseparabile, în sens de loc, dar sunt diferite după raţiune.

**[10]** Reţinînd faptul că sufletul este determinat vegetativ, senzitiv, intelectiv şi ca mişcare, <Aristotel> vrea să arate că, în ceea ce priveşte aceste părţi, sufletul nu este unit cu corpul asemeni corăbierului cu corabia ci asemeni unei forme. Se va adeveri astfel ce anume este sufletul în general, ceea ce mai sus a fost spus doar în mod figurat. Aceasta se dovedeşte, prin operaţiile sufletului, astfel: este limpede că acela de la care în primul rând se operează ceva este forma celui care se află în operare, aşa cum spunem că sufletul ştie şi ştiinţa ştie, însă mai întîi ştiinţa şi apoi sufletul, deoarece prin suflet nu ştim decât în măsura în care deţine ştiinţa. În acelaşi fel spunem că este însănătoşit corpul şi este însănătoşită şi sănătatea, dar mai întâi sănătatea. Şi astfel rezultă că ştiinţa este forma sufletului, iar sănătatea este formă a trupului.

**[11]** După care urmează astfel: *„Sufletul este acela prin care trăim* (cu alte cuvinte – vegetativ) *și simțim* (în loc de – senzitiv) *prin care suntem mișcați* (în loc de – mișcător) *și desfășurăm gândirea* (în loc de – intelectiv) *mai întâi"*. Și conclude: *„ca și cum ar fi o rațiune și o specie, iar nu ca materie și substrat"*[31]. Prin urmare asupra a ceea ce spusese mai sus (că sufletul este actul corpului natural) aici conclude cu limpezime, nu doar în privința vegetativului, senzitivului și mișcătorului, ci chiar în privința intelectului. Așadar părerea lui Aristotel a fost că acel ceva prin care înțelegem este forma corpului natural. Dar dacă ar spune vreunul că acel ceva prin care înțelegem nu este aici intelectul posibil ci altceva, această <susținere> s-ar exclude în mod evident prin ceea ce spune Aristotel în *Despre suflet,* III, vorbind despre intelectul posibil: *„numesc intelect pe acela prin care sufletul opinează și înțelege"*[32].

**[12]** Dar înainte de a ajunge la cuvintele lui Aristotel din *Despre suflet,* III, să zăbovim încă puțin la cele spuse în Cartea a II-a, astfel încât să apară, prin confruntarea pe rând a spuselor lui, care a fost părerea sa despre suflet. Pentru că definise sufletul în general, el începe prin a distinge potențele acestuia. Și spune că *„am denumit potențe pe cea nutritivă, apetitivă, senzitivă, de mișcare după loc, de gândire"*[33]. Și faptul că <potența> intelectivă reprezintă intelectul, rezultă din cele adăugate apoi, expunând diviziunea: *„altora <le aparține> putința de a gândi și apoi intelectul, ca de pildă oamenilor"*[34]. Prin urmare el vrea <să spună> că intelectul reprezintă o potență a sufletului, care este actul corpului.

**[13]** Iar faptul că <Aristotel> numește intelectul *potență* a acestui suflet și apoi faptul că această definiție de mai sus dată sufletului se referă la toate părțile în general mai sus menționate rezultă din ceea ce conclude: *„Este evident, așadar, că în același fel ar fi o singură rațiune despre suflet și una despre o figură; căci aici nu există o altă figură decât triunghiul și celelalte, așa cum nici acolo nu există un alt fel de suflet afară de cel discutat"*35. Prin urmare nu trebuie căutate alte suflete, în afara celor rostite, cărora să le fie comună definiția sufletului dată mai sus. În această Carte a II-a, Aristotel nici nu mai

menționează intelectul, în afară de ceea ce adaugă după acestea: *„ultimele și cele mai puține (el susține că există) sunt cele care au judecare și gândire“*[36] căci <intelectul> se regăsește între cele mai puține, după cum apare în cele ce urmează.

**[14]** Dar pentru că există o mare diferență, în ceea ce privește modul de a opera, între intelect și imaginație, el adaugă: *„intelectul contemplativ va face obiectul unui alt studiu“*[37]. Căci <Aristotel> păstrează aceasta ca pe o temă de cercetat până în Cartea a III-a. Și dacă ar spune cineva, așa cum Averroes prezintă în mod răstălmăcit, că Aristotel ar susține existența unei alte rațiuni pentru intelectul speculativ, deoarece intelectul nu ar fi nici suflet, nici parte a sufletului, această <opinie> este deîndată respinsă la începutul Cărții a III-a, unde este rezumată tratarea cu privire la intelect. Căci vorbește *„cu privire la acea parte a sufletului prin care acesta cunoaște și gândește“*[38]. Și nici nu trebuie să spună cineva că aceasta se spune doar în sensul că intelectul posibil este deosebit de cel activ, așa cum visează unii. Căci partea citată este anterioară pasajului în care Aristotel arată că există un intelect posibil și unul activ, de unde el numește intelectul ca pe o parte în general, după cum cuprinde pe cel posibil și pe cel activ, așa cum deosebise în mod evident în Cartea a II-a intelectul de celelalte părți ale sufletului, cum a fost tocmai spus[39].

**[15]** Se cuvine astfel apreciată îngrijirea și ordinea uimitoare a expunerii aristotelice. Căci începe în Cartea a III-a să trateze cu privire la intelect, de la cele care rămăseseră nedeterminate în Cartea a II-a. Însă mai sus rămăseseră nedeterminate în privința intelectului două aspecte. Mai întâi, dacă intelectul este separat de celelalte părți ale sufletului numai după rațiune sau și după loc. El a lăsat nedeterminată aceasta atunci când a spus: *„totuși, despre intelect și potența contemplativă nu este încă nimic clar“*[40]. Iar această primă chestiune o reia atunci când spune *„fie că este separabilă, sau nu* – adică: *de* către alte părți ale sufletului – *după mărime sau după rațiune“*[41]. Căci el spune în același sens aici „separabil după mărime“ cu ceea ce spusese mai sus „separabil după loc“.

**[16]** În al doilea rând, rămânea nedeterminată <problema> relativă la diferența dintre intelect și alte părți ale sufletului,

atunci când, mai apoi, spune: *„intelectul contemplativ va face obiectul unui alt studiu“*[42]. Iar acesta este de îndată cercetat atunci când spune: *„se cuvine cercetat ce anume are diferit“*[43]. El însă intenționează să instituie o asemenea diferență încât să persiste cu fiecare dintre premise, deci fie că sufletul este separabil după mărime sau loc de celelalte părți, fie că nu. Chiar modul de a vorbi indică aceasta în mod suficient. Căci el spune că trebuie luată în considerare diferența dintre intelect și celelalte părți ale sufletului, fie că este separabil de acestea după mărime sau loc, adică după subiect, fie nu, ci numai potrivit cu rațiunea. De unde, este evident că <Aristotel> nu intenționează să arate această diferență <în sensul că> ar exista o substanță separată de corp după ființă, (această afirmație nu poate fi salvată laolaltă cu fiecare din cele spuse mai înainte) ci el intenționează să instituie o diferență în ceea ce privește modul de a opera[44], de unde adaugă: *„și cum ia naștere deodată gândirea“*[45]. Prin urmare, din ceea ce putem reține din spusele lui Aristotel până acum, este evident că acesta a vrut <să spună că> intelectul este o parte a sufletului care este actul corpului natural.

**[17]** Dar pentru că, din unele spuse care urmează, averroiștii vor să înțeleagă că intenția lui Aristotel a fost aceea <de a spune că> intelectul nu este sufletul care este actul corpului, sau o parte a unui asemenea suflet, spusele următoare ale acestuia se cuvin luate în seamă cu mai mare atenție. Așadar, după ce ridică problema diferenței dintre subiect și simțuri, <Aristotel> cercetează deîndată în ce sens intelectul este asemănător simțurilor și în ce sens diferă de acestea. Căci el dăduse mai sus simțurilor două determinații, cum că simțul se află în potență în raport cu cele sensibile, și că simțul este alterat și pătimește din partea celor mai intense dintre sensibile. Aceasta este ceea ce caută Aristotel: *„Dacă înțelegerea este ca și simțirea, atunci fie că ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului,* (și astfel intelectul este alterat de cele mai intense dintre inteligibile, după cum simțul pătimește și este alterat de cele mai intense dintre sensibile) *fie că este altceva cu o asemenea calitate“*[46]. Sau, cu alte cuvinte, înțelegerea reprezintă ceva de acest fel, asemănător cu ceea ce înseamnă simțirea, și totuși este altceva, în sensul că ea este neafectabilă.

[18] Acestei probleme <Aristotel> îi răspunde pe loc şi conchide, nu din cele de mai înainte ci din ceea ce urmează, care rezultă totuşi din cele precedente, că această parte a sufletului *„trebuie să fie neafectată“*[47], pentru a nu fi alterată asemeni simţurilor. (Există totuşi o altă pătimire anume a acesteia, după care *înţelegerea* se spune în general ca şi *pătimirea*)[48]. Prin urmare în acest sens diferă de simţ. Dar Aristotel arată cu consecvenţă şi prin ce se aseamănă cu simţul, deoarece este necesar în acest fel să existe o parte lăsată în seama speciei inteligibile şi care să fie în potenţă faţă de această specie şi care să nu fie în act potrivit cu natura lui, după cum s-a spus mai sus şi despre simţ, care este în potenţă faţă de cele sensibile şi nu în act. Iar din aceasta conclude că este nevoie ca *„intelectul să se raporteze la cele inteligibile asemeni sensibilităţii la cele sensibile“*[49].

[19] Aceasta însă l-a condus la excluderea opiniei lui Empedocle şi a altora dintre cei vechi care considerau că cunoscătorul are o natură asemenea cunoscutului, după cum cunoaştem pământul prin pământ şi apa prin apă[50]. Aristotel însă arată mai sus că aceasta nu este adevărat cât priveşte simţurile, deoarece senzitivul nu este în act ci în potenţă, fiind acela care simte. Şi acelaşi lucru îl spune cu privire la intelect. Există însă o diferenţă între simţ şi intelect, deoarece simţul nu reprezintă o facultate atotcunoscătoare, ci el este numai vederea culorii, auzul sunetului şi tot astfel despre celelalte. Intelectul este însă în mod simplu atotcunoscător. Filosofii vechi spuneau totuşi, considerând că cunoscătorul trebuie să aibă natura cunoscutului, că este necesar ca sufletul să fie amestecat din principiile tuturora, pentru ca să le cunoască pe toate. Pentru că Aristotel tocmai a arătat, cu privire la intelect, prin asemănarea cu simţul, că nu se află în act ceea ce cunoaşte ci numai în potenţă, el conclude, dimpotrivă, că *„prin urmare el trebuie să fie neamestecat, deoarece le cugetă pe toate“*[51], adică nu compus din toate, după cum considera Empedocle.

[20] Tot la aceasta conduce mărturia lui Anaxagoras, fără să fie totuşi vorba de acelaşi intelect, ci despre intelectul care le mişcă pe toate. După cum a spus, aşadar, Anaxagoras, că acest intelect este neamestecat pentru a putea dicta mişcarea şi

separația, noi nu putem spune același lucru despre intelectul uman, care trebuie să fie neamestecat pentru a cunoaște toate; iar aceasta <Aristotel> o arată cu consecvență: pasajul grecesc se prezintă astfel: *„căci ceea ce ar apare <oglindit> înăuntru împiedică și oprește ivirea a ceea ce apare afară"*[52]. Aceasta poate fi înțeles prin asemănarea cu vederea: căci dacă există vreo culoare intrinsecă pupilei, acea culoare interioară ar împiedica culoarea exterioară să fie văzută, și într-un oarecare mod ar opri ochiul să vadă altele. La fel, dacă vreo natură a lucrurilor pe care o cunoaște intelectul, de pildă pământul sau apa, caldul sau recele, sau altceva de acest fel, ar fi intrinsecă intelectului, acea natură intrinsecă ar împiedica <intelectul> și l-ar opri într-un oarecare fel să le cunoască pe celelalte.[53]

**[21]** Dar pentru că intelectul le cunoaște pe toate, <Aristotel> conchide că acestuia nu îi este dat să aibă vreo natură determinată din naturile sensibile pe care le cunoaște. Dar numai această natură are ceea ce este posibil, adică este în potență față de ceea ce înțelege, în măsura în care este prin propria natură; și aceasta ajunge în act când înțelege în act, după cum simțul în act devine sensibil în act, cum spusese mai sus, în Cartea a II-a. Prin urmare, el conclude că intelectul, înainte de a înțelege în act, nu este nimic dintre cele ce sunt în act, ceea ce se opune celor spuse de cei cei vechi, cu alte cuvinte că este toate în act.

**[22]** Și întrucât amintise spusele lui Anaxagora, care vorbea despre intelectul care le domină pe toate, ca să nu se creadă că el s-a referit la acel intelect, s-a folosit de un asemenea mod de a vorbi: *„Așadar, ceea ce se numește intelect al sufletului (mă refer la intelectul prin care sufletul gândește și concepe) nu este deloc o ființare în act înainte de a înțelege"*[54]. Din aceasta rezultă două lucruri: mai întâi, într-adevăr, nu este vorba aici de intelectul care ar reprezenta o substanță separată ci de intelectul pe care mai sus l-a numit potență și parte a sufletului prin care acesta înțelege. În al doilea rând, ceea ce a fost mai sus arătat, anume că intelectul nu are o natură în act.

**[23]** Dar încă nu a arătat că nu este o virtute în corp, așa cum spune Averroes, ci aceasta rezultă imediat din premise. Căci urmează: *„de aceea este spus corect că el nu este amestecat cu corpul"*[55]. Iar acest lucru este dovedit cu ajutorul celui

dintâi, care fusese probat mai sus, anume că intelectul nu are ceva în act din natura lucrurilor sensibile. Din aceasta rezultă că nu este amestecat cu corpul, căci dacă ar fi amestecat, ar avea ceva din natura corporală. Şi aceasta este ceea ce el adaugă: *„<altfel> el ar deveni o calitate – rece sau cald – sau ar fi chiar şi un organ, ca şi senzitivul“*[56]. Căci simţul este proporţionat organului său şi este atras într-un oarecare fel la natura sa. De unde, odată cu schimbarea organului este schimbată şi operaţia simţului. Prin urmare se înţelege astfel că acesta nu este amestecat cu trupul, deoarece nu are un organ, precum simţul.

**[24]** Faptul că intelectul sufletului nu are un organ rezultă din spusele celor care susţin că sufletul este locul speciilor, înţelegând în mod larg locul ca un receptacol pentru toate, în sens platonic[57], afară de cazul în care nu este potrivit întregului suflet să fie locul speciilor <inteligibile> ci numai <părţii> intelective. Căci partea senzitivă nu primeşte în ea specii, ci în organ, iar partea intelectivă nu le primeşte pe acestea în organ ci în sine însăşi. Şi apoi nu este locul speciilor întrucât le are pe acestea în act, ci numai <întrucât le are> în potenţă. Deoarece <Aristotel> a arătat ce se potriveşte intelectului din asemănarea cu simţul, el revine la ceea ce spusese în primul rând, că *„el trebuie să fie neafectat“*[58], şi astfel, printr-o subtilitate admirabilă, conchide neasemănarea din asemănarea însăşi cu simţul. El arată prin urmare cu consecvenţă că simţul şi intelectul sunt în mod diferit lipsite de afectare; simţul este alterat de cele mai intense dintre sensibile, dar nu şi intelectul de cele mai intense dintre inteligibile. Iar <Aristotel> indică această cauză din cele arătate mai sus, căci *„în vreme ce senzitivul nu există fără corp, <intelectul> este separat“*[59].

**[25]** Această ultimă expresie este asumată ca un reazem al teoriilor lor, de către cei care doresc prin aceasta să susţină că intelectul nu este nici sufletul, nici o parte a sufletului, ci o anume substanţă separată. Insă ei uită ceea ce cu puţin mai sus spusese Aristotel. Căci aici este spus că *„organul senzitiv nu poate fiinţa fără corp, pe când intelectul este separat“*, după ce mai sus a spus că intelectul *„trebuie să fie neafectat“*. Prin urmare, din acelaşi motiv se spune aici că senzitivul nu există

fără corp, însă intelectul este separat, deoarece simțul dispune de un organ, dar nu și intelectul.

**[26]** Apare așadar în mod absolut evident din cuvintele lui Aristotel că părerea lui cu privire la intelectul posibil a fost aceea că intelectul este ceva ce ține de sufletul care este actul corpului, chiar dacă intelectul sufletului nu dispune de un organ corporal, așa cum dispun celelalte potențe ale sufletului.

**[27]** În ce fel însă este cu putință ca sufletul să fie forma corpului, iar o virtute a sufletului să nu fie o virtute a corpului, nu este greu de înțeles, dacă cineva ar cerceta aceasta cu privire la alte lucruri. Căci vedem în cazul multora că o formă este cu adevărat actul unui corp <alcătuit> din elemente amestecate, și totuși dispune de o virtute care nu este virtutea vreunuia dintre elemente, ci corespunde unei asemenea forme dintr-un principiu mai înalt, de pildă a unui corp ceresc; așa cum magnetul posedă virtutea de a atrage fierul, iar matostatul poate coagula sângele; și vedem puțin câte puțin, după cum sunt formele mai nobile, că dețin virtuți tot mai mult și mai mult pe măsură ce se desprind și lasă în urmă materia. Aceasta înseamnă că ultima dintre forme, care este sufletul omenesc, deține o virtute care întrece cu totul materia corporală, cu alte cuvinte intelectul. Prin urmare intelectul este separat, deoarece nu este o virtute în corp, ci una în suflet. Însă sufletul este actul corpului.

**[28]** Nu spunem nici că sufletul, în care se află intelectul, depășește în acest fel materia corporală deoarece nu ar ființa într-un corp, ci <spunem> că intelectul pe care Aristotel îl numește potență a sufletului nu este actul corpului. Căci nici sufletul nu este actul corpului prin medierea potențelor sale, ci sufletul prin sine însuși este actul corpului care dă acestuia ființa sa specifică. Unele potențe ale acestuia sunt însă acte ale unor părți ale corpului, desăvârșindu-le pe acestea în vederea unor operații. Dar potența care este intelectul nu este actul nici unui corp deoarece operația acestuia nu se face printr-un organ corporal.

**[29]** Și dacă i s-ar părea cuiva că spunem aceasta numai conform opiniei noastre, substituindu-ne intenției lui Aristotel, se cuvin citate vorbele lui Aristotel, care spune în mod expres aceasta. Căci în *Fizica,* II se întreabă: *„cât de mult trebuie*

*naturalistul să cunoască specia şi ceea ea este?"*[60] Căci nu orice formă se cuvine cercetată de naturalist. Şi clarifică aceasta adăugând: *„sau precum medicul nervul iar făurarul arama, şi până unde?"*[61] cu alte cuvinte până la ce limită. Iar el arată aceasta spunând: *„şi ce cauză are fiecare în parte"*[62]. Este ca şi cum ar fi spus că medicul ia în seamă nervul în măsura în care acesta priveşte sănătatea (în vederea căreia medicul ia în seamă nervul), şi în acelaşi fel făurarul arama în vederea construcţiei. Şi pentru că fizicianul *(physicus)* consideră forma în măsura în care este în materie, (căci aşa este forma corpului mobil), se cuvine înţeles în acelaşi fel că naturalistul *(naturalis)* consideră forma în măsura în care este în materie.

**[30]** Prin urmare limita până la care naturalistul consideră formele se găseşte în formele care într-un sens se află şi în alt sens nu se află în materie. Căci aceste forme se află la limita dintre formele separate şi cele materiale. De unde, se adaugă: *„şi privitor la acestea* (adică este definită consideraţia naturalistului asupra formelor) *care sunt specii cu adevărat separabile, dar sunt în materie"*. El însă arată adaugând care sunt aceste forme: *„căci un om şi soarele procreează un om din materie"*[63] Căci forma omului se află în materie şi separată: *în materie* potrivit cu fiinţa pe care o dă corpului (căci aceasta este limita generării); *separată* potrivit cu virtutea proprie omului, anume potrivit cu intelectul. Nu este aşadar cu neputinţă ca vreo formă să fie în materie iar virtutea acesteia să fie separată, după cum s-a arătat despre intelect.

**[31]** Până aici însă ei au procedat astfel pentru a arăta că părerea lui Aristotel a fost aceea că intelectul nu este nici sufletul, nici partea sufletului care este unită corpului ca formă. Căci Aristotel spune în mai multe locuri că intelectul este etern şi incoruptibil, aşa cum rezultă şi din *Despre suflet,* II unde spusese: *„şi numai acesta poate fi separat, ca eternul de coruptibil"*[64] şi în Cartea I, unde a spus că: *„în ceea ce priveşte intelectul, el pare să fie o substanţă care există şi care nu este distrusă"*[65], şi în Cartea a III-a, unde a spus: *„el este, separabil fiind, numai ceea ce în realitate este, şi numai aşa este nemuritor şi etern"*[66] (chiar dacă acest ultim fapt unii nu îl expun cu privire la intelectul posibil, ci numai despre intelectul activ).

Din toate aceste spuse rezultă ceea ce Aristotel a dorit: intelectul este ceva incoruptibil.

[32] S-ar părea însă că nimic incoruptibil nu poate fi formă a corpului coruptibil. Căci acesta nu aparţine în mod accidental formei ci acesteia îi revine fiinţă în materie în mod esenţial; într-un alt fel forma şi materia devin una prin accident. Căci nimic nu poate fi fără ceea ce este în el prin sine *(quod inest per se)*. Prin urmare forma corpului nu poate fi fără corp. Dacă corpul este coruptibil, urmează aşadar că forma corpului este coruptibilă. Pe lângă aceasta, formele separate de materie şi formele care sunt în materie nu sunt de aceeaşi specie, după cum se arată în *Metafizica,* VII[67]. Căci cu mult mai puţin poate fi una şi aceeaşi formă, ca număr, odată în corp şi odată fără corp. Căci odată distrus corpul, fie că este distrusă forma corpului, fie că trece într-un alt corp. Aşadar, dacă intelectul ar fi forma corpului, ar părea să urmeze cu necesitate ca el să fie coruptibil.

[33] Se cuvine însă cunoscut că un asemenea raţionament îi caracterizează pe platonici. Căci Grigore din Nyssa[68] îl critică pe Aristotel, dimpotrivă, deoarece acesta considerase că sufletul este coruptibil deoarece este formă. In loc de aceasta, unii au considerat că sufletul trece dintr-un corp într-altul[69]. Alţii au fost de părere că sufletul ar dispune de un corp într-un oarecare fel incoruptibil, de care nu s-ar separa deloc. Se cuvine aşadar arătat, prin spusele lui Aristotel, că acesta a susţinut astfel că sufletul intelectiv este o formă pe care a considerat-o totuşi incoruptibilă.

[34] Căci în *Metafizica,* XI, după ce arătase că formele nu există înaintea materiilor, căci *„numai dacă este omul sănătos, există şi sănătatea, iar figura unei sfere de aramă <este> împreună cu sfera de aramă"*[71]*;* <Aristotel> se întreabă dacă rămâne în urma <distrugerii> materiei vreo formă. El spune că da, potrivit cu traducerea lui Boethius: *„se cuvine cercetat dacă mai rămâne ceva după aceea* (adică – după materie); *în cazul unora nimic nu opreşte aceasta, aşa cum este acest suflet, dar nu întru totul, ci doar intelectul. Căci pentru tot sufletul e cu neputinţă"*[72]. Aceasta înseamnă aşadar, că el susţine că nimic nu interzice ca sufletul, cât priveşte partea intelectivă, să rămână

după <distrugerea> corpului şi totuşi să nu existe înaintea acestuia. Pentru că spusese în mod absolut că toate cauzele mişcătoare se află înainte, nu însă şi cele formale, el nu cercetase dacă vreo formă rămâne după <distrugerea> materiei; şi spune că nimic nu interzice aceasta pentru forma care este sufletul, cât priveşte partea sa intelectivă.

[35] Aşadar, fiindcă, potrivit spuselor aristotelice, această formă care este sufletul nu rămâne în întregime după <distrugerea> materiei, ci numai intelectul, rămâne de cercetat pentru care motiv sufletul rămâne după materie mai degrabă ca intelect decât ca alte părţi, şi mai degrabă decât alte forme după <distrugerea> materiei corespunzătoare lor. Este necesar ca motivul acestui fapt să fie extras din spusele aristotelice însele. Căci spunea: *„însă, separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, şi numai aşa este el nemuritor şi etern“*[73]. S-ar părea că motivul pentru care pare că doar acesta este nemuritor şi etern se susţine, deoarece numai acesta este separat.

[36] Însă despre ceea ce spune aici, ar putea încăpea o îndoială, deoarece spun unii că este vorba de intelectul posibil; alţii – că e vorba de cel activ. Dacă însă se iau în seamă cu grijă spusele lui Aristotel, ambele opinii ne apar ca fiind false[74]. Căci despre fiecare Aristotel spusese că este separat. Rămâne să se înţeleagă prin urmare <că este vorba> de întreaga parte intelectivă, despre care se spune că este separată, deoarece nu dispune de un organ anume, aşa cum rezultă din spusele lui Aristotel.

[37] Căci spusese în *Despre Suflet*, I că: *„dacă există vreuna din operaţiile sufletului sau din pătimirile lui propriu-zis, s-ar putea admite ca el să fie separat“*[75]. Consecinţa acestui raţionament este următoarea: deoarece fiecare operează în măsura în care este fiinţă *(ens)*, rezultă că fiecare este capabil să opereze în măsura în care este capabil de a fi *(esse)*. Aşa, formele care nu deţin nici o operaţie fără comunicare cu materia lor nu săvîrşesc nici una, ci compusul este acela care operează prin intermediul formei. Ceea ce înseamnă că formele de acest fel nici nu există propriu-zis, ci numai ceva există prin ele. Căci aşa cum nu căldura încălzeşte, ci ceea ce este cald, tot astfel căldura propriu-zis nu există ci <obiectul> cald este prin căldură. Din această cauză Aristotel spune, în *Metafizica*, XI[76]

faptul că despre accidente nu se spune cu adevărat că sunt ființe *(entia)* ci că sunt **ale ființei** *(entis)*.

**[38]** Același raționament se aplică formelor substanțiale, cărora nu le revine nici o operație fără comunicarea cu materia, cu excepția faptului că formele de acest fel reprezintă principiul faptului de a fi în mod substanțial. Prin urmare, forma căreia îi revine o operație potrivit cu vreo potență sau virtute proprie, fără comunicare cu materia sa, este aceea care are ființă și nici nu este numai prin ființa compusului, ca alte forme, ci mai degrabă compusul există prin ființa acestuia. Și aceasta înseamnă că acea formă care există prin ființa compusului se distruge dacă este distrus compusul. Dar acea formă prin a cărui ființă există însuși compusul, și nu ea prin ființa acestuia, nu este nevoie să fie distrusă odată cu acesta[77].

**[39]** Dacă însă cineva ar obiecta împotriva acestora, <spunând că> Aristotel a spus în *Despre Suflet*, I, că *„gândirea, ca iubirea sau ura, nu sunt afecte ale acestuia* (adică: ale sufletului) *ci ale celui care-l posedă, în măsura în care-l posedă. De aceea, când acesta se distruge, nu mai are nici memorie, nici iubire. Aceste două însușiri nu erau ale intelectului ci ale întregului compus, care a pierit"*[78], ar trebui să i se răspundă prin cuvântul lui Themistius care expune aceasta zicând: *„Aristotel trebuie înțeles aici mai degrabă ca îndoindu-se decât explicând"*[79].

**[40]** Dar nu a fost încă respinsă părerea celor care spun că nu există deosebire între intelect și simț. Căci în tot acel capitol se vorbește despre intelect ca despre un simț. Aceasta rezultă îndeosebi acolo unde se arată că intelectul este incoruptibil, fiind asemuit cu simțul care nu se distruge prin bătrânețe. Căci acolo se vorbește punându-se totul sub semnul îndoielii și al condiționatului, ca și cum s-ar cerceta, legând mereu cele care sunt în intelect de cele care sunt în simțuri. Aceasta apare mai ales acolo unde, la începutul soluției spune: *„... întristarea, bucuria, gândirea se prezintă ca niște mișcări ..."*[80]. Dacă însă cineva ar dori cu încăpățânare să spună că Aristotel vorbește aici spre a da determinații, i-ar reveni următorul răspuns: înțelegerea se numește act al legăturii *(actus coniuncti)* nu prin sine, ci prin accident, în măsura în care obiectul ei anume, care

este imaginea *(phantasma)* se află în actul corporal, nu pentru că acest act este exercitat printr-un act corporal.

[41] Dacă însă cineva s-ar întreba apoi: „dacă intelectul nu înțelege în lipsa imaginii, în ce fel va dispune sufletul de operația intelectuală după ce va fi fost separat de corp?“ se cuvine ca acela care obiectează aceasta să știe că această întrebare nu se cuvine rezolvată de naturalist. Căci Aristotel, vorbind despre suflet, spune în *Fizica,* II: *„Se află în sarcina filosofiei prime în ce fel se prezintă aceasta ca fiind separabilă și ce este“*[81]. Se cuvine însă considerat că acela care este separat va beneficia de un alt mod de înțelegere decât cel neseparat, adică asemeni celorlalte substanțe separate. De unde, nu fără motiv cercetase Aristotel în *Despre suflet,* III dacă intelectul care nu este separat ca mărime înțelege ceva separat. Prin aceasta se dă de înțeles că ceva ar putea fi înțeles ca fiind separat dacă nu poate fi înțeles ca neseparat.

[42] Însă relativ la aceste cuvinte se cuvine în mare măsură cunoscut că fiecare din intelectele de mai sus (adică posibil și activ) fusese numit separat, dar aici acesta nu este întru nimic separat. Căci el este separat în măsura în care nu reprezintă un act al organului, iar neseparat în măsura în care este o parte sau o potență a sufletului care este un act al corpurilor, după cum a fost spus mai sus. Se poate însă reține cu cea mai mare siguranță că Aristotel a răspuns acestor întrebări în cele pe care rezultă că le-a scris despre substanțele separate, din cele spuse la începutul *Metafizicii,* **XII,** <într-o lucrare> ale cărei cărți se pare că sunt în număr de zece, deși netraduse încă în limba noastră, dar pe care eu le-am văzut deja[82].

[43] Potrivit cu aceasta reiese, prin urmare, că argumentele înfățișate împotrivă nu dețin necesitatea. Sufletului îi aparține în mod esențial unirea sa cu corpul; dar aceasta este împiedicată prin accident, și nu din partea sufletului ci din aceea a corpului, care este corupt, după cum sufletul tinde cu ușurință să fie sus, iar a fi ușor înseamnă a fi sus, după cum spune Aristotel în *Fizica,* VIII: *„se întâmplă totuși, printr-o anumită piedică, să nu fie sus“*[83]. Iar de aici rezultă soluția celuilalt raționament. Căci, după cum cele ce dețin natura de a fi sus sunt aceleași ca număr și ca specie, chiar dacă uneori se

află sus iar alteori nu, din pricina unei piedici: astfel diferă ca specie cele două forme dintre care una deține natura de a fi unită corpului iar cealaltă nu o are. Dar totuşi pot fi unul şi acelaşi ca număr şi ca specie, având ca natură aceea de a fi unite cu corpul, chiar dacă uneori sunt unite ca şi act iar alteori nu, din cauza unei piedici.

**[44]** Până aici însă ei se folosesc în erorile lor de ceea ce spune Aristotel în lucrarea *Despre generarea animalelor*, că *„numai intelectul provine din afară şi este, singur, divin"*[84]. Însă nici o formă care este un act al materiei nu provine din afară *(advenit de foris)* ci este extrasă *(educitur)* din potența materiei. Prin urmare intelectul nu ar fi formă a corpului. Iar ei obiectează că orice formă a corpului compus este cauzată de nişte elemente, ceea ce înseamnă că, dacă intelectul ar fi forma corpului uman, nu ar fi în mod extrinsec ci ar fi cauzat de nişte elemente. Ei însă obiectează mai apoi, relativ la aceasta, <spunând> că ar rezulta ca vegetativul şi senzitivul să fie în mod extrinsec. Aceasta este împotriva lui Aristotel, mai cu seamă dacă ar exista o substanță a sufletului, ale cărei potențe să fie: vegetativă, senzitivă şi intelectivă; deoarece intelectul este în mod extrinsec, potrivit lui Aristotel.

**[45]** Respingerea acestora ne apare însă la îndemână din cele spuse mai înainte. Deoarece se spune că orice formă este extrasă din potența materiei, s-ar părea că se cuvine cercetat ce anume înseamnă a extrage forma din potența materiei. Căci dacă aceasta nu înseamnă nimic altceva decât ca materia să preexiste în potență în vederea formei, nimic nu interzice să spunem astfel că materia corporală a preexistat în potență în vederea sufletului intelectiv. Căci Aristotel spune în lucrarea *Despre generarea animalelor*: *„s-ar părea că fiecare sămânță de acest fel* (adică toate acelea care s-au separat după semințe) *trăieşte la început o viață de plantă; este evident că trebuie să spunem acelaşi lucru şi despre sufletul senzitiv şi cel intelectiv. Căci toate sunt în mod necesar în potență mai întâi şi apoi în act"*[85].

**[46]** Dar pentru că potența se spune în vederea actului[86], este necesar ca fiecare să fie în potență după aceeaşi rațiune după care îi revine să fie în act. A fost însă arătat că celorlaltor forme, care nu dețin o operație fără comunicare cu materia, le

revine să fie în act astfel încât ele mai mult aparțin celor compuse și oarecum coexistând cu acestea, decât să aibă o ființă proprie a lor. Aceasta înseamnă că, după cum întreaga ființă a acestora se află în îmbinare cu materia, tot astfel se spune că sunt extrase în totalitate din potența materiei. Dar pentru că sufletul intelectiv deține o operație în lipsa corpului, ființa sa nu există numai în îmbinarea cu materia, deci nu se poate spune că este extrasă din materie ci mai degrabă provine dintr-un principiu extrinsec. Iar aceasta rezultă din cuvintele lui Aristotel: *„numai intelectul provine din afară şi este, singur, divin"*. Şi precizează cauza <acestui fapt> adăugând: *„operația corporală nu comunică cu nici una din operațiile acestuia"*.

**[47]** Sunt însă uimit de unde vine cealaltă obiecție, că, dacă sufletul intelectiv ar fi forma corpului compus, acesta ar fi cauzat din amestecul elementelor, deoarece nici un suflet nu este cauzat din amestecul acestora. Căci Aristotel zice, îndată după cele spuse mai înainte, că *„Toate potențele sufletului par să stea în comunitate cu un corp şi cu pomenitele elemente mai apropiate de divin. Precum se deosebesc sufletele între ele în mai nobile şi mai umile, tot astfel diferă şi aceste naturi <corporale>. Există pentru toate ceva în sământă care o face pe ea să fie roditoare, şi de aceea este numită caldă. Aceasta nu este nici foc, nici o potență de acest fel, ci o oarecare suflare cuprinsă în sământă şi în spumă, care este în analogie cu elementele astrelor"*[87]. Prin urmare, din amestecul elementelor nici sufletul intelectiv şi nici măcar cel senzitiv nu sunt produse.

**[48]** Ceea ce însă se obiectează în al treilea rând, anume faptul că ar urma ca vegetativul şi senzitivul să fie extrinsec, nu se poate susține. Căci rezultă din cuvintele lui Aristotel că el a lăsat neclar dacă intelectul diferă de celelalte părți ale sufletului ca subiect şi ca loc, după cum o spusese Platon, sau numai după rațiune. Dacă se stabileşte că sunt identice ca subiect, după cum este mai adevărat, de aici nu rezultă nimic care să prezinte vreun neajuns. Căci Aristotel spune, în *Despre Suflet*, II, că *„La fel stă cazul cu noțiunile despre figurile geometrice ca şi cu sufletul. Totdeauna, într-o ordine, stă ca temei în potență ceea ce precede, atât la figurile geometrice cât şi la cele*

*însuflețite, cum într-un pătrat este triunghiul, iar în senzitiv este vegetativul*"[88].

**[49]** Dar dacă și intelectul este identic <cu acestea> ca subiect (ceea ce el pune la îndoială), s-ar cuveni să se spună în același fel că vegetativul și senzitivul sunt cuprinse în intelectiv, după cum triunghiul și pătratul se află în pentagon. Însă pătratul reprezintă o figură pur și simplu diferită ca specie de triunghi, dar nu față de triunghiul care este el însuși ca potență, și nici așa după cum <figura> cu patru <laturi> este față de aceea cu trei <laturi> care există în mod separat. Dar dacă s-ar lua în seamă faptul că figurile diverse sunt produse de cauze diverse, triunghiul care există separat de pătrat ar avea o altă cauză producătoare decât pătratul, după cum are și o altă specie. Dar triunghiul care se află în pătrat ar avea aceeași cauză producătoare.

**[50]** Așadar vegetativul care există separat de senzitiv reprezintă o altă specie a sufletului și are o altă natură producătoare. Dar totuși va exista aceeași natură producătoare pentru senzitiv și vegetativul care se află cuprins în acesta. Așadar, dacă se spune astfel că vegetativul și senzitivul care sunt cuprinse în intelectiv provin dintr-o cauză extrinsecă în raport cu aceea de la care provine intelectivul, nu rezultă nimic nepotrivit. Căci este potrivit ca efectul unui agent superior să dețină o virtute pe care o deține și efectul unui agent inferior, și încă în mai mare măsură. Aceasta înseamnă că și sufletul intelectiv, chiar dacă provine de la un agent exterior, deține totuși niște virtuți pe care le au sufletul vegetativ și senzitiv care provin de la agenți inferiori.

Prin urmare, cercetând cu atenție aproape toate spusele lui Aristotel relative la intelectul uman, reiese faptul că, pentru el, sufletul uman este un act al corpului iar intelectul posibil reprezintă o parte sau o potență a acestuia.

# Capitolul 2
# Despre susținerile altor peripatetici privind intelectul posibil la om

Va trebui acum **[51]** să cercetăm şi opiniile altor peripatetici în aceeaşi chestiune. Şi vom lua în considerare începutul spuselor lui **Themistius** din *Comentariul* lui la *Despre suflet*[1], unde spune astfel: *„acest intelect pe care îl numim* în potență... *e mai degrabă conatural sufletului* (adică: „decât cel activ"), *însă nu mă refer la orice suflet, ci numai la cel omenesc. Şi după cum lumina care întâlneşte posibilitatea văzului şi a culorii, aduce văzul şi culorile în act, tot astfel şi acest intelect, care... nu aduce în act doar intelectul, ci instituie, printr-o potență inteligibilă, un inteligibil în act."* Şi puțin mai jos conclude: *„Rațiunea care leagă arta de materie este aceeaşi cu aceea care leagă intelectul poietic*[2] *de acela care se află în potență... motiv pentru care are loc în noi înțelegerea atunci când dorim. Dar nu este vorba de o artă exterioară materiei ... ci intelectul poietic cuprinde întreaga potență a intelectului, ca şi cum constructorul față de lucru şi făurarul față de aramă nu ar avea nici un raport de exterioritate, ci ar fi în putere de a le pătrunde pe acestea întru totul. Căci astfel şi acel intelect care, potrivit cu actul, îl cuprinde pe cel aflat în potență, devine una cu acesta."*

**[52]** Iar mai jos încă: *„Prin urmare nu suntem cu intelectul când în act, când în potență. Pentru că în toate cele compuse din ceea ce este în potență şi ceea ce este în act, există o diferență între ceea ce este <lucrul acesta>* (hoc) *şi*

*faptul că este* (esse), *înseamnă că eu voi fi una iar faptul că eu sunt – altceva*[3]. *Iar eul este compus, ca intelect, din act şi din potenţă, însă faptul că eu sunt – din ceea ce este în act. Prin acest motiv, cele pe care le gândesc şi cele pe care le scriu, le scrie într-adevăr intelectul compus din act şi potenţă, dar le scrie nu ca şi potenţă ci în calitate de act; aceasta înseamnă pentru sine faptul că operează"*. Iar puţin mai încolo revine mai clar: *„Aşadar, după cum există o diferenţă între animal şi faptul că animalul este, iar faptul că el este provine de la sufletul lui, tot astfel una sunt eu şi faptul că eu sunt. Faptul că sunt îmi provine din suflet, dar nu din tot sufletul, adică nu de la cel senzitiv, care servea ca materii puterii de întruchipare, nici de la aceasta din urmă care serveşte ca materie potenţei intelectului. Şi nici de la această potenţă a intelectului, care stă ca materie pentru cel poietic. Prin urmare faptul că eu sunt provine numai de la cel poietic."* Şi puţin mai încolo adaugă: *„Înaintând până aici natura s-a oprit, ca şi cum nu ar fi avut nimic mai demn căruia să-i devină subiect*[4]. *Aşadar, noi suntem intelectul activ"*.

**[53]** Apoi, respingând anumite opinii, spune: *„aşa cum o spusese mai înainte,* (adică: Aristotel) *că în toată natura există o diferenţă între ceea ce este ca materie şi ceea ce mişcă sau determină materia, el spune cu necesitate că aceste diferenţe există şi în suflet, iar cel dintâi fel de intelect este astfel încât să devină toate, iar celălalt să producă în toate. El spune că există în suflet un asemenea intelect şi reprezintă pentru sufletul omenesc partea cea mai demnă de onoare"*. Ceva mai încolo spune: *„Din aceleaşi scrieri rezultă confirmarea a ceea ce pretinde* (adică: Aristotel) *anume fie că intelectul activ este ceva ce ne aparţine, fie că suntem noi înşine"*. Prin urmare, rezultă din spusele de mai înainte ale lui Themistius faptul că nu doar intelectul posibil este numit parte a sufletului, ci şi cel activ, şi că Aristotel sesizase aceasta. Şi apoi, că omul este ceea ce este nu datorită sufletului senzitiv, aşa cum mint unii, ci din partea intelectivă şi anume aceea care este mai importantă.

**[54]** Nu am cunoscut scrierea lui **Theofrast**[5], dar Themistius introduce în comentariul său spusele acestuia, spunând că *„este mai bine să luăm în seamă cele spuse de Theofrast despre intelectul care este în potenţă şi despre cel care este în act.*

*Despre cel care se află în potență spune: dar intelectul care există oarecum din afară și oarecum suprapus, este totuși conatural? Și care este natura acestuia? Căci acesta nu este întru nimic potrivit actului, ci întru totul potrivit potenței, așa cum se întâmplă în cazul simțurilor. Căci nu se cuvine să se susțină ca niciunul să nu fie astfel, căci este contestabil, ci ca o potență care stă drept subiect, după cum se întâmplă în cele materiale. Prin urmare acesta care este din afară se cuvine considerat nu ca fiind ceva adăugat ci ca fiind cuprins în prima clipă de viață."*

**[55]** Astfel, Theofrast, deoarece formulase două întrebări (prima: în ce fel intelectul posibil provine extrinsec și totuși ne este conatural; și a doua: care este natura intelectului posibil?) răspunde primei întrebări prin cea de-a doua: aceasta există în toate potențele nu ca și cum nu ar exista nimic[6] ci așa cum există simțurile în raport cu cele sensibile. Iar de aici apare ca și concluzie răspunsul la cea dintâi întrebare, anume că ceea ce are o proveniență exterioară nu trebuie înțeles ca fiind ceva adăugat în mod accidental sau dintr-un timp anterior, ci de la naștere *(primo generatione)*, după cum conține și înțelege natura umană.

**[56]** Însă ceea ce considerase **Alexandru**[7], că intelectul posibil reprezintă forma corpului, este mărturisit și de Averroes, chiar dacă, după părerea mea, acesta a preluat răstălmăcit cuvintele lui Alexandru, așa cum a preluat și spusele lui Themistius, opus înțelegerii acestuia[8]. Căci <el spune> că Alexandru susținuse că intelectul posibil nu este altceva decât o pregătire, care se află în natura umană, în vederea intelectului activ și al celor inteligibile, iar el nu a înțeles prin această pregătire decât o potență intelectivă care se află în suflet în vederea celor inteligibile. Și, apoi, <Alexandru> a spus că aceasta nu prezintă în corp o virtute, deoarece o asemenea potență nu corespunde unui act corporal, și aceasta nu pentru că în corp nici o pregătire nu reprezintă o virtute, așa cum reclama Averroes.

**[57]** Și atunci când facem trecerea de la greci la arabi, este mai întâi evident că **Avicenna**[9] a considerat intelectul ca pe o virtute a sufletului care este forma corpului. Căci el spune astfel în lucrarea sa *Despre suflet: „intelectul activ* (adică poietic –

*practicus) are nevoie de corp și de virtuțile corporale la toate acțiunile sale. Însă intelectul contemplativ are nevoie de corp și de virtuțile lui, dar nu mereu și nu întru totul. Căci el își ajunge sieși și prin sine. Niciunul dintre acestea însă nu este sufletul, ci sufletul este acela care deține aceste virtuți și, așa cum vom declara mai încolo, reprezintă o substanță solitară, cu alte cuvinte prin sine, care deține aptitudini în vederea acțiunii, dintre care există unele care nu se desăvârșesc decât prin instrumente și prin folosirea lor în vreun fel, și sunt altele cărora nu le sunt necesare, în vreun fel, instrumentele".* La fel, în prima parte, spune: *„sufletul uman reprezintă desăvârșirea primă a corpului natural instrumental*[10]*, potrivit cu care i se atribuie acestuia făptuirea unor acte prin alegere deliberată și decizia de a medita, potrivit cu care înțelege universalele"*[11]. Dar este adevărat că după aceea spune și arată că *„sufletul omenesc"*, potrivit cu ceea ce îi este propriu, adică puterea intelectivă, *„nu este în relație cu corpul ca o formă și nici nu are nevoie să i se pregătească o formă".*

**[58]** Și apoi se cuvin adăugate cuvintele lui **Algazel**[12], care spune: *„după cum amestecul elementelor fusese de o egalitate atât de frumoasă și desăvârșită încât nu se poate găsi una mai subtilă și mai frumoasă ... atunci să devină aptă să primească de la dătătorul formelor acea formă mai frumoasă ca altele, care este sufletul omului. Acest suflet dispune de două virtuți: una operatoare și una știutoare"*, pe care o numește intelect, așa cum rezultă din cele ce urmează. Și totuși, după aceea el arată prin multe argumente faptul că operația intelectului nu are loc printr-un organ corporal.

**[59]** Noi însă pusesem aceasta ca o premisă, nu ca și cum am fi dorit să respingem cu ajutorul autorității filosofilor pomenita eroare, ci ca să arătăm că nu numai latinii, ale căror spuse unii nu le cunosc, ci chiar grecii și arabii[13] au simțit că intelectul este o parte sau o potență sau o virtute a sufletului care este forma corpului. De aceea mă întreb cu mirare de la care peripatetici se fălesc ei că au luat această eroare, de nu cumva ei doresc mai puțin să gândească în consonanță cu anumiți peripatetici decât să rătăcească laolaltă cu Averroes, care nu a fost totuși un peripatetic ci mai degrabă un denigrator al filosofiei peripatetice[14].

## Capitolul 3
## Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil

Fiind aşadar arătat, **[60]** din cuvintele lui Aristotel şi ale altora care i-au urmat, că intelectul reprezintă o potenţă a sufletului care este o formă a corpului, deşi această potenţă care este intelectul nu reprezintă actul vreunui corp, *„deoarece nici unul din actele acestuia nu este comun cu actul corpului"*[1], precum spune Aristotel, se cuvine cercetat prin argumente ce anume este necesar să se admită relativ la aceasta. Şi pentru că, potrivit doctrinei aristotelice, este necesar ca principiile actelor să fie extrase din acte, s-ar părea că intelectul trebuie considerat prin actul său propriu, care este înţelegerea.

**[61]** Iar pentru aceasta nu putem avea un argument mai solid decât acela pe care îl oferă Aristotel, iar acesta este expus astfel: *„sufletul este acela prin care (quo) trăim şi simţim şi desfăşurăm gândirea mai întâi, ca şi cum ar fi o raţiune şi o specie"*[2] a corpului cuiva. Şi apoi se sprijină pe acest raţionament, căci spune despre acesta că este o demonstraţie. Căci la începutul capitolului spune astfel: *„vorbirea care dă o definiţie trebuie să evidenţieze nu doar ceea ce este <prezent>, cum spun cele mai multe definiţii, ci trebuie să determine şi cauza şi s-o lumineze"*[3]; şi el dă ca exemplu: după cum se arată ce este cvadratura, adică pătratul prin descoperirea liniei medii proporţionale[4].

**[62]** Însă este evidentă puterea acestei demonstraţii şi faptul că ea nu poate fi respinsă, deoarece oricine ar dori să se

îndepărteze de la această cale, este în mod necesar dispus la o exprimare nepotrivită. Căci este clar că el înțelege în acest caz omul singular: căci nu ne-am desfăşura cercetarea în privința intelectului, de nu am fi înțeles, şi atunci când cercetăm în privința intelectului, nu ne întrebăm asupra altui principiu decât asupra aceluia pe care îl înțelegem. De unde, spune şi Aristotel *„mă refer la intelectul prin care sufletul gândeşte şi concepe"*[5]. Iar el conclude spunând că dacă există vreun principiu prim prin care înțelegem, este nevoie ca acesta să fie forma corpului, deoarece el însuşi arătase mai înainte că aceea de la care ceva mai întâi este săvârşit este forma. Şi aceasta rezultă din raționamentul potrivit căruia fiecare <lucru> acționează în măsura în care este în act; însă fiecare există în act grație formei, de unde rezultă că aceea de la care pornind mai întâi acționează ceva, este formă.

**[63]** Dacă însă ai spune că începutul actului de a înțelege, pe care îl numim înțelegere, nu este formă, ar fi nevoie să găseşti modul în care acțiunea unui principiu să fie acțiunea aceluiaşi om. Unii au încercat să exprime aceasta în mod felurit. Unul dintre aceştia, Averroes, considerând în acest fel că principiul înțelegerii, care este numit *intelect posibil,* nu este sufletul şi nici o parte a acestuia, decât în mod echivoc, ci mai degrabă este o anumită substanță separată, a spus că înțelegerea realizată de acea substanță separată reprezintă înțelegerea mea sau a altuia, în măsura în care acel intelect posibil leagă pentru mine sau pentru tine prin imagini cele ce sunt în mine şi în tine. El spunea că aceasta se petrece astfel: specia inteligibilă, care devine una cu intelectul posibil, deoarece este forma şi actul acestuia, are două subiecte[6]: unul dintre ele îl reprezintă imaginile însele, celălalt este intelectul posibil. Prin urmare intelectul posibil se află astfel în continuitate cu noi prin forma lui datorită imaginilor care mijlocesc; şi astfel, în timp ce intelectul posibil înțelege, şi omul înțelege[7]. Insă faptul că aceasta nu înseamnă nimic rezultă în trei feluri.

**[64]** Mai întâi, deoarece această continuitate dintre intelect şi om nu ar fi potrivită cu momentul naşterii sale[8]. Aşa după cum spune Theofrast şi arată şi Aristotel în *Fizica, II*[9], acolo unde spune că limita naturală a considerării formei se

face în vederea formei potrivit cu care omul este generat de om și de soare. Este însă evident că limita considerării naturale se află în intelect. Potrivit însă spusei lui Averroes, intelectul nu ar intra în continuitate cu omul în urma generării sale ci numai conform operației simțurilor, în măsura în care simțitorul este în act. Căci imaginația este pusă în mișcare de către simț în urma actului, aşa cum se spune şi în *Despre suflet*[10].

[65] In al doilea rând, deoarece această unire nu ar fi potrivit cu un anume unu ci urmează o diversitate. Căci este evident că specia inteligibilă, aşa cum se află în imagini, este înțeleasă în potență, dar în intelectul posibil ea se află după cum este înțeleasă în act, abstrasă din imagini. Prin urmare, dacă specia inteligibilă nu reprezintă forma intelectului posibil decât în măsura în care este abstrasă din speciile inteligibile, rezultă că <intelectul posibil> nu se continuă în imagini prin specia inteligibilă ci mai degrabă este separat de acestea. Afară doar dacă nu s-ar spune că intelectul posibil se continuă în imagini după cum o oglindă se continuă cu un om al cărui chip *(species)* apare în oglindă. Insă o asemenea continuitate este evident că nu este suficientă în vederea continuității actului. Este însă clar că acțiunea oglinzii, care este reprezentarea, nu poate fi, din acest motiv, atribuită omului. Aceasta înseamnă că nici acțiunea intelectului, din cauza legăturii *(copulationem)* de mai înainte nu poate fi atribuită acestui om care este Socrate, aşa încât acest om să înțeleagă în acest fel.

[66] În al treilea rând, dat fiind că forma intelectului posibil și ceea ce este totodată în imagini reprezintă, ca număr, una şi aceeași specie inteligibilă, nici o legătură *(copulatio)* nu este suficientă pentru ca omul să înțeleagă. Căci este evident că prin specia inteligibilă ceva este înțeles și prin potența intelectivă cineva înțelege. Căci, după cum prin specia inteligibilă se sesizează una, altceva se sesizează prin potența senzitivă. Aceasta înseamnă că peretele în care se află culoarea (a cărei specie sensibilă se află în văz) este văzut <dar> nu vede, însă animalul care deține o potență vizuală în care se află o asemenea specie, vede. Insă legătura intelectului posibil cu omul în care se află imaginile a căror specie se află în intelectul posibil, este de acelaşi fel cu legătura dintre peretele pe care se află culoarea

și vederea în care se află specia culorii lui. Așadar, după cum peretele nu vede însă culoarea este văzută, tot astfel ar rezulta că omul nu ar înțelege, dar imaginile lui ar fi înțelese de intelectul posibil. Este prin urmare cu neputință să rămână validă poziția lui Averroes privind înțelegerea omului[11].

**[67]** Există unii care, văzând că nu se poate susține calea lui Averroes despre înțelegerea omului, au schimbat această cale cu o alta, spunând că intelectul este unit cu corpul asemeni unui motor[12] şi astfel, în măsura în care din intelect şi din corp se face una, precum din mişcător şi din mişcat, intelectul reprezintă o parte a acelui om, iar apoi operația intelectului este atribuită acelui om aşa cum vederea, care este o operație a ochiului, este atribuită acestui om. Se cuvine însă cercetat, de către cei ce susțin aceasta, ce este acest singular care este Socrate: dacă Socrate este doar intelectul, care este motor, sau este şi cel mişcat de acesta, care este corpul mişcat de sufletul vegetativ şi de cel senzitiv, sau dacă este compusul acestora. Şi după cum se vede din poziția lui <Averroes, el pare> să accepte ce-a de-a treia <ipoteză>, că Socrate este un compus al acestora.

**[68]** Să ne îndreptăm atunci împotriva acestora folosind argumentația lui Aristotel din *Metafizica*, VIII[13]: ce este prin urmare ceea ce face ca omul să fie unul? *„Pentru toate lucrurile care au mai multe părți și a căror întregime nu este doar o îngrămădire, ci sunt un întreg datorită părților, există o rațiune de a fi unu (ratio unum essendi): aşa cum se întâmplă în cazul contactului pentru unele, al lipirii pentru altele, sau a altceva de acelaşi fel... Dacă însă este astfel, precum spunem noi: pe de o parte materia, pe de alta forma, apoi de-o parte lucrul posibil, pe de alta lucrul în act, nu se va mai găsi astfel nici o dificultate"*[14].

**[69]** Dar dacă tu vei spune că Socrate nu este pur și simplu un unu, ci un unu ca și asamblare a mişcătorului cu mişcatul, ar rezulta multe nepotriviri. Mai întâi, deoarece fiecare este în acelaşi fel unu și ființă, ar rezulta că Socrate nu ar fi o ființă *(ens)* şi nu s-ar afla într-o specie sau gen. Şi apoi, că nu deține o anumită acțiune, deoarece acțiunea nu aparține decât ființei. Ceea ce înseamnă că nu vom spune că înțelegerea navigatoru-

lui revine la înțelegerea întregului care este nava laolaltă cu navigatorul, ci numai a navigatorului. Şi în acelaşi fel înțelegerea nu va mai fi actul lui Socrate ci doar a intelectului care se foloseşte de corpul lui Socrate. Căci numai în întregul care este unu şi ființă acțiunea părții lui reprezintă acțiunea întregului. Iar dacă cineva s-ar exprima altfel, exprimarea lui ar fi improprie.

**[70]** Şi dacă tu vei spune că în acest fel cerul este înțeles prin motorul său, această exprimare reprezintă o asumare a ceva mai dificil. Căci prin intelectul uman noi trebuie să ajungem la cunoaşterea intelectelor superioare, şi nu invers. Căci dacă se spune într-adevăr că acest individ, care este Socrate, este un corp însuflețit de un suflet vegetativ şi senzitiv, după cum pare să rezulte de la cei ce susțin că omul acesta este constituit în specie nu prin intelect ci prin sufletul senzitiv înnobilat printr-o anumită iluminare *(illustratione)* sau legătură *(copulatione)* cu intelectul posibil, atunci intelectul nu se va raporta la Socrate decât ca un mişcător la un mişcat. Dar potrivit cu acțiunea intelectului, care este înțelegerea, aceasta nu se poate cu nici un chip atribui lui Socrate. Acest lucru rezultă în mai multe feluri.

**[71]** Mai întâi prin ceea ce Filosoful spune în *Metafizica*, IX, că *„în toate cazurile în care, în afară de întrebuințarea potenței se mai produce şi altceva, actul se află cuprins în lucrul produs. Astfel, construirea este în construcție, iar țeserea în ceea ce s-a țesut. Aşa se întâmplă şi cu celelalte şi, în genere, mişcarea este cuprinsă în lucrul mişcat. Dar în cazurile în care, în afară de activitatea lucrului respectiv, nu există un alt produs, actul există în agentul însuşi. Astfel, vederea este în cel care vede, iar contemplarea în cel care contemplă"*[15]. Prin urmare, chiar dacă se consideră că intelectul este unit cu Socrate ca un mişcător, nu se înaintează astfel cu nimic înspre ceea ce <înseamnă faptul> că înțelegerea se află în Socrate şi nici că Socrate înțelege: căci înțelegerea reprezintă o acțiune care se află numai în intelect. De aici rezultă chiar că este fals ceea ce spun ei, că intelectul nu este actul corpului ci înțelegerea însăşi. Căci nu se poate să existe actul înțelegerii cuiva pentru care nu există un act al intelectului: căci înțelegerea nu are loc

decât în intelect, după cum nici vederea nu este decât în văz, şi, de unde nici vederea nu poate fi a altuia decât a celui căruia îi aparţine actul văzului.

[72] In al doilea rând, deoarece acţiunea mişcătorului nu se atribuie în mod propriu instrumentului sau celui mişcat ci mai curând dimpotrivă, acţiunea instrumentului este atribuită în principal mişcătorului. Căci nu se poate spune că fierăstrăul dispune de meşter, însă se poate spune că meşterul taie – ceea ce reprezintă lucrarea fierăstrăului. Insă operaţia proprie intelectului este înţelegerea: de unde, dat fiind că înţelegerea ar fi o acţiune de trecere într-un altul, aşa cum este mişcarea, nu rezultă de aici că înţelegerea s-ar referi la Socrate, dacă intelectul ar fi unit cu el numai ca un motor.

[73] In al treilea rând, deoarece în cazul acţiunilor de trecere într-un altul, acţiunile mişcătorilor şi mişcaţilor se atribuie într-o manieră opusă, despre o construire se spune că o construieşte un constructor, iar despre construcţie că este construită. Dacă, prin urmare, înţelegerea ar fi acţiunea de trecere într-un altul, precum este mişcarea, până aici încă nu s-ar putea spune despre Socrate că înţelege, în sensul în care intelectul ar fi unit lui asemeni unui motor, ci mai degrabă că intelectul ar înţelege şi Socrate ar fi înţeles. Sau poate că intelectul, atunci când înţelege, l-ar mişca pe Socrate, iar Socrate ar fi mişcat.

[74] Se întâmplă însă uneori ca acţiunea mişcătorului să fie transpusă în lucrul mişcat, aşa cum mişcarea însăşi mişcă din ceea ce este mişcat, iar cel încălzit încălzeşte. S-ar putea aşadar spune vreunuia că mişcarea provocată de intelect, care mişcă înţelegând, înţelege din ceea ce mişcă ea însăşi. Insă acestei susţineri Aristotel i se pune împotrivă în *Despre Suflet,* II, <în locul> de la care scrierea aceasta îşi ia începutul. După ce spusese că ceea ce ştim mai întâi şi ceea ce ne însănătoşeşte este forma, adică ştiinţa şi sănătatea, adaugă: *„s-ar părea că în cel care este afectat şi care este dispus stă ca temei actul producătorilor"*[16]. Iar Themistius, în comentariul său, spune: *„chiar dacă uneori ştiinţa şi sănătatea provin de la alţii, de pildă de la învăţător şi de la medic, vom arăta totuşi că actul celor care împlinesc ceva se află în acela care pătimeşte şi se află într-o anumită dispoziţie, aşa cum am arătat <în scrierile*

*noastre> despre natură.*" Prin urmare aceasta este intenția lui Aristotel şi ea este în mod evident adevărată, căci atunci când cel mişcat mişcă şi are acțiunea mişcătorului, în mod necesar este în el *(insit)* actul mişcătorului, de la care deține în acest fel acțiunea. Şi acesta este cel dintâi prin care acționează și este actul şi forma acestuia, după cum ceva care este încălzit încălzeşte prin căldura care se află în el de la cel care l-a încălzit.

[75] Aceasta ar însemna că intelectul mişcă sufletul lui Socrate, fie iluminându-l, fie într-un alt mod oarecare: ceea ce a rămas din impresia <produsă> de intelect în Socrate este acela prin care Socrate înțelege mai întâi. Dar despre acela prin care Socrate înțelege mai întâi, după cum simte prin simț, Aristotel a arătat că se află în întregime în potență, şi de aceea nu are o natură determinată, afară de faptul de a fi posibil, şi prin urmare că nu se amestecă cu corpul ci este separat. Dacă este dat prin urmare faptul că există un intelect separat care îl mişcă pe Socrate, este totuşi necesar ca şi acest intelect posibil, despre care vorbeşte Aristotel, să fie în sufletul lui Socrate, aşa cum este şi simțul, care este în potență față de toate sensibilele prin care Socrate simte.

[76] Dacă însă se spune că individul acesta care este Socrate nu este nici un compus din intelect şi un corp neînsuflețit, nici nu este doar un corp însuflețit ci este numai intelect, aceasta este opinia lui Platon care, aşa precum citează Grigore din Nyssa, *„din cauza acestei dificultăți nu consideră că omul este din trup și suflet, ci suflet care se foloseşte de trup şi este ca şi cum ar fi introdus în trup*"[17]. Dar şi Plotin, aşa precum reia Macrobius[18], atestă faptul că omul este suflet, spunând astfel: *„prin urmare cel care vede nu este omul adevărat, ci el este cel care conduce pe cel care <pare> să vadă. Astfel, deoarece la moartea animalului însuflețirea încetează, corpul se prăbuşeşte golit de stăpânul său. Şi aceasta este ceea ce se vede în omul muritor. Dar sufletul, care este omul adevărat, este străin de orice condiție muritoare.*" Intr-adevăr, acest Plotin, unul dintre marii comentatori, este considerat între comentatorii lui Aristotel, aşa cum arată Simplicius în comentariul său la *Categorii*[19].

[77] Iar această părere nici nu pare foarte străină de spusele lui Aristotel. Căci el spune, în Etica <Nicomahică>, IX, că *„stă în firea omului virtuos să depună eforturi în vederea binelui, făcând asta pentru sine însuşi, adică pentru partea intelectivă a sufletului său, în care trebuie să recunoaştem ființa însăşi a fiecăruia dintre noi"*[20]. El nu spune aceasta deoarece omul ar fi doar intelect, ci pentru că ceea ce este în om mai important este intelectul. De unde, în cele ce urmează el spune că *„aşa cum o cetate sau orice alt tip de organizare înseamnă mai presus de orice partea sa ce deține autoritatea supremă, la fel este şi în cazul omului"*[21]. Eu sunt de părere că prin acest mod atât Themistius, în cele de mai jos, cât şi Plotin, în cele citate acum, au spus că omul este suflet sau intelect.

[78] Că omul nu este numai un intelect sau numai un suflet, se dovedeşte în mai multe feluri. Mai întâi, după Grigore de Nyssa, care adaugă reluând opinia lui Platon: *„acest discurs conține ceva dificil sau insolubil. Căci în ce fel poate să fie sufletul una cu îmbrăcămintea lui? Căci tunica este altceva decât cel îmbrăcat"*[22]. In al doilea rând, întrucât Aristotel arată în *Metafizica*, VII, că *„omul şi calul şi altele asemănătoare nu sunt doar formă, ci un întreg <compus> din materie şi din formă ca universale, iar un singular este prin materia sa ultimă, precum Socrate, şi în cazul altora, la fel"*[23]. Şi el a arătat aceasta prin faptul că nici o parte a corpului nu poate fi definită fără o parte a sufletului. Şi odată stins sufletul, nici ochiul şi nici inima nu se mai rostesc decât echivoc. Aceasta nu s-ar întâmpla dacă omul sau Socrate ar fi numai intelect sau suflet. In al treilea rând, ar însemna că, de vreme ce intelectul nu mişcă decât prin voință, precum se arată în *Despre Suflet*, III, acesta ar privi lucrurile supuse voinței, omul şi-ar opri corpul când ar dori şi l-ar porni după dorință: se vede în mod clar că aceasta este fals, tot aşa precum rezultă că intelectul nu este unit cu Socrate numai ca un motor.

[79] Şi, dacă aceasta ar fi fost astfel, nimic nu l-ar fi ajutat pe Socrate să înțeleagă, în sensul de a realiza înțelegerea. Cei care doresc să apere o asemenea poziție, fie să mărturisească că nu se înțeleg <pe ei înşişi> şi că este nedemn să se dispute cu dânşii, fie să mărturisească ceea ce conclude Aristotel: că acelea prin care mai întâi înțelegem sunt specia şi forma.

**[80]** Se poate reține de aici că fiecare om este așezat într-o specie anume. Dar fiecare specie este împărțită după formă. Prin urmare forma este aceea potrivit căreia este împărțit omul acesta. Fiecare este însă împărțit după acea specie care este principiul operației proprii speciei <respective>. Insă operația proprie omului, în măsura în care este om, este înțelegerea, căci prin aceasta se deosebește de celelalte animale: și apoi Aristotel a stabilit această operație ca fiind fericirea ultimă. Insă principiul prin care înțelegem este intelectul, după cum spune Aristotel. Prin urmare este necesar ca acesta să fie unit cu corpul ca o formă, nu așa cum potența intelectivă reprezintă actul vreunui organ, ci ca o virtute a sufletului care este actul corpului natural dotat cu organe.

**[81]** Și în plus, potrivit acelor poziții, ar fi distruse principiile filosofiei morale, căci ceea ce se află în noi este sustras. Căci nimic nu este în noi decât prin voință, de unde numim și tot ceea ce este în noi ca fiind *voluntar*. Insă voința se află în intelect, după cum rezultă din spusele lui Aristotel din *Despre Suflet*, III[24], și prin faptul că în substanțele separate există intelect și voință, și prin faptul că a iubi și a urî țintește prin voință ceva în universal, așa cum urâm genul tâlharilor, așa cum spune Aristotel în *Retorica* sa[25].

**[82]** Prin urmare, dacă intelectul nu este, pentru omul acesta, ceva care să fie cu adevărat una cu el, ci este unit cu el doar prin imagini sau ca un motor, nu va exista în el nici voință, ci numai în intelectul separat. Și astfel, omul nu va fi stăpânul actului său propriu și nici vreunul din actele sale nu va fi lăudabil sau de blamat. Aceasta înseamnă a risipi principiile filosofiei morale. Intrucât aceasta este absurd și contrar vieții umane (căci nu ar mai fi necesare nici sfaturile și nici legile), rezultă că intelectul este unit cu noi pentru ca din acesta și din noi să fie una. Aceasta nu se poate întâmpla cu adevărat decât așa cum a fost spus, adică să fie o potență a sufletului care este unită cu noi ca o formă. Rămâne de reținut aceasta fără nici o îndoială, nu din cauza unei revelații a credinței, așa cum spun aceștia, ci pentru că sustragerea s-a operat împotriva celor ce apar în chip manifest.

**[83]** Argumentele pe care ei le aduc împotrivă nu sunt dificil de respins. Căci ei spun că de pe această poziție rezultă că intelectul reprezintă forma materială și ea nu ar fi golită de toate naturile celor sensibile, și în consecință tot ceea ce ar fi primit în intelect ar fi primit ca într-o materie, în mod individual și nu universal. Și mai apoi, că, dacă este o formă materială care nu este înțeleasă în act, și astfel intelectul nu ar putea să se înțeleagă, ceea ce este în mod evident fals, nici o formă materială nu este înțeleasă în act, ci numai în potență, iar înțelegerea în act se face numai prin abstracție. Iar soluția acestora rezultă din cele ce au fost puse ca premise. Căci nu spunem că sufletul este forma corpului potrivit cu potența intelectivă care, după învățătura lui Aristotel, nu este actul nici unui organ, de unde rămâne că sufletul, cât privește potența intelectivă, este imaterial și este cuprinzător în mod imaterial și se poate înțelege pe sine. Căci și Aristotel spune clar că *„sufletul este un loc al speciilor, dar nu în întregul lui, ci numai intelectivul"*[26].

**[84]** Dar dacă se obiectează împotriva faptului că potența sufletului nu poate fi mai lipsită de materialitate sau mai simplă ca esența acestuia, raționamentul s-ar fi putut susține foarte bine, dacă esența sufletului uman ar fi fost forma materiei care nu ar fi fost prin ființa sa ci prin ființa compusului, după cum este cu privire la celelalte forme care nu dețin potrivit cu sine nici ființă, nici operație <proprie> din pricina comunicării cu materia, care se numesc, din acest motiv, scufundate în materie. Însă <sufletul omenesc>, deoarece este potrivit ființei sale, care comunică întrucâtva cu materia, dar nu este în totalitate cuprinsă de aceasta, deoarece e mai mare demnitatea acelei forme decât cuprinderea *(capacitas)* materiei, nimic nu interzice ca sufletul să aibă vreo operațiune sau vreo virtute în care materia să nu fie implicată.

**[85]** Cel care spune aceasta însă ar considera că ar fi, potrivit cu sine, înțelegător și înțeles, deși principiul intelectiv prin care noi înțelegem ar fi ca și ființă separat și deosebit de sufletul care este forma corpului nostru,. Și nu pentru că uneori ar înțelege, alteori nu, și nici pentru că ar avea nevoie să se cunoască pe sine prin cele inteligibile și prin act, ci prin esență, potrivit altor substanțe separate. Căci nu ar posibil să aibă nevoie,

pentru a înțelege, de imaginile *(phantasmatibus)* noastre. Nu e în ordinea lucrurilor ca substanțele superioare să aibă nevoie, în vederea principalelor desăvârşiri proprii, de substanțele inferioare, aşa cum nici corpurile celeste nu sunt alcătuite şi desăvârşite în vederea operațiilor proprii de către corpurile inferioare. Prin urmare susținerea celui care afirmă că intelectul ar fi un anumit principiu separat ca substanță, şi totuşi prin speciile receptate de la imagini *(phantasmatibus)* este desăvârşit şi ajunge să se înțeleagă în act, conține un mare grad de improbabilitate.

# Capitolul 4
# Este respinsă părerea celor care susțin existența unui singur intelect în toți oamenii

După ce [86] au fost analizate cele privind susținerea că intelectul nu este sufletul care este forma corpului nostru, nici o parte a acestuia, ci este ceva separat ca şi substanță, rămâne de cercetat poziția celor care spun că intelectul posibil este unul în toți. Ar avea oarecare sens să se spună aceasta, eventual, cu privire la cel activ, şi mulți filosofi procedează astfel[1]. Căci nu pare să rezulte nimic nepotrivit dacă mai multe sunt desăvârşite de către un singur agent, ca şi cum toate potențele vizuale ale unui animal sunt desăvârşite de către un singur soare, chiar dacă aceasta nu este potrivit intenției lui Aristotel, care a considerat că intelectul activ reprezintă ceva în suflet, căci l-a comparat pe acesta cu lumina[2]. Pe de altă parte, Platon, considerând un intelect separat unic, îl compară pe acesta cu soarele, după cum spune Themistius[3]. Căci există un singur soare, însă mai multe lumini risipite de acesta pentru vedere. Dar orice s-ar întâmpla cu intelectul activ, a spune că intelectul posibil este unul pentru toți oamenii, reiese în mai multe feluri ca fiind imposibil.

[87] Mai întâi deoarece este necesar să spunem (dacă intelectul posibil este acela prin care înțelegem) că omul singular, care înțelege, fie că este intelectul însuşi, fie că intelectul îi este fixat în mod formal, nu ca şi formă a corpului ci întrucât repre-

zintă o virtute a sufletului care este forma corpului. Dacă însă cineva ar spune că omul singular este intelectul însuşi, ar rezulta că un om singular nu este diferit de un alt om singular, şi că toţi oamenii sunt un singur om, nu prin participarea la o specie ci după un individual. Dacă însă intelectul este în noi în mod formal, după cum a fost tocmai spus, rezultă că există suflete diferite pentru corpuri diferite. Dar, după cum omul este <compus> din suflet şi din trup, tot astfel omul *acesta,* precum Socrate sau Callias, <este compus> din *acest* trup şi din *acest* suflet. Dacă însă sufletele sunt diferite, iar intelectul posibil reprezintă o virtute a sufletului prin care sufletul înțelege, este necesar să difere prin număr; deoarece nici nu este posibil să se închipuie că există o singură virtute, ca număr, pentru lucruri diverse. Dacă însă cineva ar spune că omul înțelege prin intelectul posibil ca prin ceva al său, care îi este totuşi parte, dar nu ca o formă ci ca un motor, tocmai a fost arătat mai sus că nu s-ar putea spune în nici un mod că Socrate înțelege, dacă această situație s-ar realiza[4].

**[88]** Dar de fapt, dacă Socrate ar înțelege prin ceea ce intelectul înțelege, chiar dacă intelectul ar fi numai un motor, după cum omul vede prin faptul că ochiul vede şi, dacă urmăm asemănarea, s-ar considera că există un singur ochi, ca număr, pentru toţi oamenii, rămâne de cercetat dacă toţi oamenii reprezintă un singur văzător sau mai mulţi văzători. Pentru cercetarea acestui adevăr se cuvine luat în seamă faptul că există un alt raport față de primul mişcător şi un altul față de instrument. Dacă însă mai mulţi oameni s-ar folosi de un instrument ca număr unul şi acelaşi, ar fi numiţi mai mulţi lucrători. Adică, aşa cum mai mulţi se folosesc de o singură maşină pentru a ridica sau a arunca o piatră. Dacă însă agentul principal este unul şi se foloseşte de mai mulţi ca de nişte instrumente, fără îndoială că acela care operează va fi unul, şi eventual operaţiile vor fi diverse graţie diversităţii instrumentelor, dar uneori şi o singură operaţie, chiar dacă în vederea ei sunt necesare multe instrumente. Prin urmare, în acest fel unitatea celui care operează este atinsă nu potrivit cu instrumentul ci în principal pentru că se foloseşte de instrumente. Dacă s-ar realiza prin urmare situaţia de mai înainte, dacă ochiul ar fi <ceea ce este> principal în om,

care s-ar folosi de toate potențele sufletului și părțile corpului ca de niște instrumente, cei mulți, care au un ochi unic, ar constitui un unic văzător. Dacă însă ochiul nu reprezintă ceea ce este principal în om, ci există ceva mai de seamă, anume acela care se folosește de ochi, care s-ar diversifica în cele diverse, ar exista într-adevăr mai mulți văzători și un singur ochi.

**[89]** Este însă evident că intelectul este ceea ce e în principal în om și care se folosește de toate potențele sufletului și de membrele corpului ca și de organe; și din acest motiv Aristotel a spus în mod subtil că omul este *în chip maxim*[5] intelect. Dacă, prin urmare, ar exista un singur intelect pentru toți oamenii, ar urma cu necesitate că există un singur înțelegător, și prin urmare un singur voitor și un unic folositor al liberului său arbitru pentru toate cele prin care oamenii se deosebesc fiecare în felul lui. Iar din aceasta rezultă, apoi, că nu există nici o diferență între oameni în privința liberei alegeri, ci aceasta va fi aceeași pentru toți, dacă intelectul, prin care se întemeiază întâi de toate puterea de a se folosi de toate celelalte, este unul și nedivizat în toate: aceasta este în mod evident fals și cu neputință. Căci ar fi respinse toate aparențele, s-ar prăbuși întreaga știință morală și toate cele privitoare la raporturile civile, care aparțin oamenilor în mod natural, după cum spune Aristotel.

**[90]** Apoi, dacă toți oamenii înțeleg printr-un singur intelect și acesta este unic cu ei într-un oarecare fel, fie ca formă, fie ca motor, rezultă cu necesitate că înțelegerea însăși a tuturor oamenilor este una ca și număr, ceea ce este simultan și potrivit unui singur inteligibil. De pildă, dacă eu mă gândesc la o piatră iar tu la fel, va fi nevoie ca operația mea intelectuală și a ta să fie una și aceeași. Faptul că nu este cu putință ca pentru aceleași principii active, fie că este formă, fie că este motor, luând în seamă același obiect, să nu existe decât o singură operație, unică în număr, a aceleiași specii, în același timp, este evident din cele pe care le declară Filosoful în *Fizica,* V[6]. De unde, dacă ar exista mai mulți oameni care să aibă un singur ochi, vederea tuturora nu va fi decât una în raport cu același obiect, în același timp.

[91] Prin urmare, la fel, dacă intelectul este unul pentru toți, înseamnă că pentru toți oamenii care înțeleg acelaşi lucru în acelaşi timp există numai o singură operație intelectuală, şi mai ales nici una din cele potrivit căreia se consideră că oamenii se deosebesc unul de altul, nu iau parte la operația intelectuală. Insă imaginile reprezintă un preambul al acțiunii intelectului, după cum sunt culorile pentru acțiunea de a vedea: aceasta înseamnă că prin diversitatea lor nu se diversifică şi acțiunea intelectului, mai cu seamă cu privire la un singur inteligibil, potrivit cu care totuşi ei consideră că este deosebită ştiința unuia de a altuia, în măsura în care aceasta le înțelege pe cele ale căror imagini le posedă. Insă operația intelectuală a celor care ştiu şi înțeleg nu poate fi împărțită pentru doi <oameni> care ştiu şi înteleg acelaşi lucru cu nici un chip după diversitatea imaginilor[7].

[92] Apoi este de adăugat că această poziție este în mod evident contrară spuselor lui Aristotel. După ce acesta spusese despre intelectul posibil că este separat şi că este în potență toate, adaugă faptul că *„deoarece fiecare este în parte astfel"* (adică în act) *„încât ştiutorul este rostit ca fiind potrivit cu actul"*, adică aşa precum ştiința este act şi după cum ştiutorul este numit a fi în act în măsura în care deține o dispoziție *(habitum)*. De unde, adaugă: *„aceasta se întâmplă ori de câte ori el poate să intre în act prin sine; chiar şi atunci el este încă oarecum în potență, totuşi nu chiar ca înainte de achiziție (addiscere) şi descoperire (invenire)."* Şi apoi, după ce se întrebase *„dacă intelectul este simplu şi neafectat şi nu are nimic comun cu altceva, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înțelege, de vreme ce înțelegerea reprezintă o anumită afectare?"*, pentru a rezolva aceasta, răspunde: *„intelectul este oarecum în potență inteligibilele, iar nu în act înainte de a cunoaşte"*[8]. Deci este necesar ca acesta să fie ca o tablă pe care nu este scris nimic în act. Fapt care se şi întâmplă în intelect. Prin urmare Aristotel este de părere că intelectul posibil, înainte de a achiziționa *(addiscere)* şi a descoperi *(invenire)*, se află în potență, iar după aceasta este în act potrivit cu dispoziția ştiinței *(habitum scientiae)* în care poate prin sine însuşi să opereze, chiar dacă şi atunci se află în potența de a considera în act.

[93] Dar aici trebuie reținute trei lucruri. Mai întâi, dispoziția științei este actul prim al intelectului posibil însuşi, care ajunge în act potrivit cu aceasta şi poate să opereze prin sine însuşi. Insă nu doar ştiința este iluminată de imagini, după cum spun unii, sau unele facultăți care se dobândesc prin exercițiul şi meditația frecventă, încât să fim uniți cu intelectul posibil prin imaginile noastre. In al doilea rând, se cuvine reținut că înainte de *achiziția* şi *descoperirea* noastră, intelectul însuşi se află în potență, asemeni unei table pe care nu este scris nimic. În al treilea rând, se cuvine ştiut că prin *achiziția* şi prin *descoperirea* noastră intelectul posibil însuşi devine în act.

[94] Acestea însă nu pot cu nici un chip să se realizeze dacă există un singur intelect posibil pentru toți cei care sunt, au fost şi vor fi. Căci este evident că speciile sunt conservate în intelect, căci <acesta> este locul speciilor, aşa cum spusese Filosoful mai sus; şi apoi ştiința reprezintă o dispoziție *(habitus)* permanentă. Prin urmare, dacă <intelectul> a fost actualizat de vreunul din oamenii de mai înainte, potrivit cu anumite specii inteligibile şi desăvârşit potrivit cu dispoziția științei, acea dispoziție şi acele specii rămân în intelect. Dacă însă orice conținător ar fi golit de ceea ce a conținut, este cu neputință ca prin *achiziția* şi *descoperirea* mea să fie achiziționate acele specii în intelectul posibil. Chiar dacă ar spune cineva că prin *descoperirea* mea intelectul posibil devine în act în raport cu o noutate, de pildă dacă eu descopăr ceva dintre cele inteligibile care nu mai fusese descoperit de nimeni mai înainte, totuşi aceasta nu mai poate avea legătură cu *achiziția,* căci eu nu pot achiziționa decât ceea ce învățătorul a ştiut. Prin urmare <Aristotel> ar fi spus în zadar că înainte de *achiziție* sau de *descoperire* intelectul era în potență[9].

[95] Dar chiar dacă cineva ar susține că oamenii au fost întotdeauna aşa cum a crezut Aristotel, înseamnă că cel dintâi om nu a fost capabil de înțelegere, şi astfel prin imagini nu este achiziționată nici o specie inteligibilă în intelectul posibil, ci ele sunt specii inteligibile eterne ale intelectului posibil. Prin urmare Aristotel a considerat în zadar că intelectul agent ar face inteligibilele în potență <să devină> inteligibile în act. Degeaba a fost el de părere că imaginile se raportează la in-

telectul posibil asemeni culorilor la văz, dacă intelectul posibil nu primeşte nimic din partea imaginilor. Chiar dacă ar părea irațional ca substanța separată să primească de la imaginile noastre şi să nu se poată înțelege pe sine decât în urma *achiziției* sau înțelegerii noastre. Căci Aristotel, după cele spuse mai înainte, adaugă: *„şi atunci se poate înțelege pe sine"*[10], adică după *achiziție* şi *descoperire*. Căci substanța separată este inteligibilă potrivit cu sine, ceea ce înseamnă că intelectul posibil s-ar înțelege pe sine prin propria esență dacă ar fi o substanță separată şi nu ar avea nevoie pentru aceasta de speciile inteligibile care i se adaugă prin înțelegerea sau *descoperirea* noastră.

[96] Dacă însă aceştia ar dori să se elibereze de aceste neajunsuri, spunând că în toate cele de mai înainte Aristotel a vorbit despre intelectul posibil după cum el este conținut în noi şi nu după cum este în sine, se cuvine spus mai întâi că expresia lui Aristotel nu a avut ca intenție aceasta, ci dimpotrivă, ea vorbeşte despre intelectul posibil însuşi după cum îşi are propriul său şi după cum se distinge de cel activ. De nu s-ar ivi această forță din cuvintele lui Aristotel, am considera, aşa cum spun ei, că intelectul posibil deținuse din veşnicie speciile inteligibile prin care este unit cu noi potrivit imaginilor care se află în noi.

[97] Este necesar ca speciile inteligibile care se află în intelectul posibil şi imaginile care se află în noi să se afle în unul din următoarele trei raporturi: mai întâi, <fie că> speciile inteligibile care se află în intelectul posibil sunt primite de imaginile care sunt în noi, după cum sună cuvintele lui Aristotel. Aceasta însă nu poate fi potrivit cu poziția mai înainte susținută, după cum s-a arătat. In al doilea rând, dacă acele specii nu sunt primite de imagini ci iradiază asupra imaginilor noastre; de pildă, dacă unele specii s-ar afla în ochi şi ar iradia asupra culorilor aflate pe perete. Cea de-a treia posibilitate ar fi aceea ca nici speciile inteligibile, care se află în intelectul posibil, să nu fie receptate de la imagini, şi nici să nu imprime ceva în imagini.

[98] Dacă luăm în seamă cea de-a doua posibilitate, adică speciile inteligibile să ilumineze imaginile şi potrivit cu acestea

să fie înțelese, ar rezulta mai întâi că imaginile devin inteligibile în act nu prin intelectul activ, ci prin cel posibil, potrivit cu speciile sale. In al doilea rând, o asemenea iradiere a imaginilor nu ar putea face imaginile să fie inteligibile în act; căci imaginile nu devin inteligibile în act decât prin abstracție. In acest caz va fi mai mare receptarea decât abstracția. Şi apoi, deoarece orice receptare este potrivită naturii celui receptat, iradierea speciilor inteligibile care se află în intelectul posibil nu va fi în imaginile care sunt în noi în mod inteligibil, ci într-o manieră sensibilă şi materială. Şi astfel, noi nu am putea să înțelegem în mod universal printr-o iradiere de acest fel. Dacă însă speciile inteligibile ale intelectului posibil nu sunt primite de imagini şi nici nu iradiază asupra lor, vor fi întru totul disparate, nu se vor prezenta într-o manieră proporțională şi nici imaginile nu vor contribui cu nimic la înțelegere. Aceasta se cuvine în mod evident respins.

Prin urmare este astfel întru totul imposibil ca intelectul posibil să fie unul pentru toți oamenii.

## Capitolul 5
## Sunt respinse argumentele <aduse> împotriva pluralității intelectului

Rămâne [99] să oferim acum un răspuns acelor <argumente> prin care ei doresc să respingă pluralitatea intelectului posibil[1]. Dintre acestea cel dintâi este acela <care susține> că tot ceea ce este multiplicat conform diviziunii materiei reprezintă o formă materială[2]. Aceasta înseamnă că substanțele separate de materie nu sunt mai multe în aceeaşi specie. Dacă, prin urmare, ar exista intelecte diferite în oameni diferiți, care s-ar împărți numeric prin diviziunea materiei, ar rezulta cu necesitate că intelectul ar fi o formă materială. Aceasta este însă împotriva spuselor lui Aristotel şi a probei acestuia prin care arată că intelectul este separat. Dacă, prin urmare, este separat şi nu este o formă materială, el nu se poate multiplica conform multiplicării corpurilor.

[100] Ei se sprijină pe un asemenea argument atunci când spun că Dumnezeu nu poate face mai multe intelecte pentru aceeaşi specie în oameni diferiți. Căci ei spun că aceasta ar conduce la o contradicție: a avea o asemenea natură încât ea să se multiplice numeric reprezintă altceva decât natura unei forme separate. Iar ei doresc ulterior să conchidă că nici o formă separată nu este una ca număr şi nici ceva individual. Ceea ce spun ei reiese din cuvântul însuşi: căci numai ceea ce este unul cât priveşte numărul *(de numero)* este şi unul ca număr

*(numero);* însă forma eliberată de materie nu este una în ceea ce privește numărul căci nu are în sine cauza numărului, deoarece cauza acestuia provine de la materie.

**[101]** Dar, ca să începem cu cele din urmă, s-ar părea că ei ignoră propriul cuvânt în ceea ce spuseseră ultima oară. Căci Aristotel spusese în *Metafizica,* IV că *„substanța este una nu potrivit accidentului"* și că *„unul nu este altceva nimic decât ființa"*[3]. Prin urmare substanța separată, dacă este ființă *(ens),* este una, potrivit cu substanța. Mai ales întrucât spune Aristotel în *Metafizica,* VIII[4] că acele <substanțe> care nu au o materie nu au nici o cauză de a fi unu și ființă. Unul, însă, se spune în *Metafizica,* V[5] în patru feluri, adică după număr, specie, gen și analogie. Nu trebuie spus că vreo substanță separată este numai una ca specie sau ca gen, deoarece aceasta nu înseamnă a fi pur și simplu unul. Rămâne prin urmare ca fiecare substanță separată să fie ca număr una. Și nu se spune despre ceva că este unul ca număr *(numero)* dacă este unul în ceea ce privește numărul *(de numero),* căci numărul nu este cauza unului, ci dimpotrivă[6]. Iar pentru că în numărare acesta nu se împarte, unul este cel care nu este împărțit.

**[102]** Și apoi, nu este adevărat faptul că fiecare număr este cauzat de materie: în zadar căutase Aristotel numărul substanțelor separate[7]. Apoi Aristotel consideră, în *Metafizica,* V[8], că multul se rostește nu doar ca număr, ci și ca specie și ca gen. Însă nu este adevărat faptul că substanța separată nu este un singular și un anume individ. Dealtfel, nici nu ar deține vreo operație, deoarece actele aparțin numai singularelor, după cum spune Filosoful, <punct de vedere> de la care se argumentează în *Metafizica,* VII[9], împotriva lui Platon: dacă ideile ar fi separate, ideea nu va fi predicată cu privire la mai multe și nici nu va putea fi definită, după cum nici alte individuale care sunt unice în specia lor, așa cum este soarele și luna. Materia nu este un principiu de individuare decât în măsura în care aceasta poate fi participată de mai mulți, căci ea este subiectul prim care nu există într-un altul. Căci și Aristotel spune cu privire la idee că, dacă ar fi separată, ea ar fi ceva anume, adică un individual care nu ar putea fi predicat despre mai mulți.

**[103]** Prin urmare substanțele separate sunt individuale și singulare, dar ele nu sunt individuate după materie, ci după faptul însuși că nu sunt născute în altă ființă și, prin urmare, nu sunt participate de multe. De aici rezultă că dacă vreo formă este născută așa încât să fie participată de altceva și să fie actul vreunei materii, aceasta poate fi individuată și multiplicată prin alăturarea ei cu materia. A fost însă arătat mai sus că intelectul reprezintă o virtute a sufletului care este un act al corpului. Prin urmare, în corpuri multe există suflete multe, iar în suflete multe există virtuți intelectuale multe care poartă numele de *intelect*. Nu rezultă din acest motiv că intelectul ar fi o virtute materială, așa cum a fost arătat mai sus.

**[104]** Dacă însă cineva ar aduce ca obiecție faptul că, dacă sufletele s-ar multiplica urmând corpurile, ar rezulta că odată ce corpurile s-ar distruge, nu ar mai rămâne multe suflete, răspunsul s-ar ivi prin cele ce au fost spuse mai sus. Căci fiecare este ființă *(ens)* după cum este unu, așa cum se spune în *Metafizica,* IV[10]. Prin urmare, așa cum ființa sufletului se află în corp în măsura în care este forma corpului și nu este înainte de corp, totuși, odată ce corpul a fost distrus, el încă rămâne în ființa sa. Astfel, fiecare suflet rămâne în unitatea sa și prin urmare sufletele multe rămân în multitudinea lor.

**[105]** Aceștia au argumentat însă într-o manieră lipsită de rafinament pentru a arăta că Dumnezeu nu poate face mai multe suflete, crezând că lucrul acesta conține o contradicție. Chiar dacă am accepta că multiplicarea nu ține de natura intelectului, tot nu ar fi necesar ca această multiplicare să conțină o contradicție. Căci nimic nu interzice ca ceva să nu aibă în natura sa o cauză, pe care să o dețină totuși dintr-o altă cauză: după cum lucrul greu nu are prin natura sa ceea ce este sus, totuși nu ar fi contradictoriu ca lucrul greu să fie sus. Dar ca lucrul greu să fie sus potrivit cu natura sa cuprinde o contradicție. Prin urmare, dacă intelectul este în mod natural unul pentru toți, deoarece nu ar deține cauza naturală a multiplicării, ar putea totuși să se multiplice printr-o cauză supranaturală și nu ar avea loc nici o contradicție. Spunem aceasta nu grație celor mai înainte susținute ci mai degrabă pentru ca această formă de argumentare să nu se extindă asupra alteia: căci astfel ei ar

putea conchide că Dumnezeu nu poate întoarce pe cei morți la viață și nici nu poate reda orbilor vederea[11].

**[106]** In acest moment ei însă aduc în apărarea erorii lor un alt argument. Căci ei se întreabă dacă înțelesul[12] *(intellectum),* în mine și în tine, este în profunzime unul sau două ca număr și unul ca specie. Dacă este un singur înțeles, atunci va fi un singur intelect. Dacă sunt două ca număr și unul ca specie, rezultă că înțelesurile vor deține lucrul înțeles: căci deși sunt două ca număr și unul ca specie, rezultă că există un singur înțeles, deoarece există o singură esență *(quidditas)* prin care <ceva> este înțeles: și s-ar merge astfel până la infinit, ceea ce nu este cu putință. Prin urmare nu ar putea exista două înțelesuri ca număr în mine și în tine, ci există unul și numai unul, ca număr, în toți.

**[107]** Se cuvine întrebat de la cei care cred de cuviință să argumenteze într-atât de subtil dacă faptul de a fi două înțelesuri ca număr și unul ca specie este oare împotriva rațiunii <de a fi> a înțelesului în măsura în care este înțeles, sau în măsura în care există un om care îl înțelege. Și este evident, potrivit argumentului expus, că aceasta este contrar rațiunii <de a fi> a înțelesului în această calitate: el nu are nevoie să fie ceva abstras din el pentru a fi înțeles. Prin urmare, potrivit argumentului acestora, am putea conclude cu ușurință că există numai un singur înțeles, nu doar un singur lucru înțeles de toți oamenii. Iar dacă există un singur înțeles, din argumentarea lor rezultă că există în toată lumea un singur intelect și nu numai în oameni. Astfel, intelectul nostru nu ar fi doar o substanță separată, ci ea ar fi chiar Dumnezeu însuși; și este astfel înlăturată în mod universal pluralitatea substanțelor separate[13].

**[108]** Dacă însă cineva ar dori să răspundă că înțelesul unei substanțe separate și înțelesul alteia nu sunt una ca specie deoarece intelectele diferă ca specie, se amăgește pe sine, pentru că înțelesul se raportează la înțelegere și la intelect, precum obiectul la act și la potență. Însă obiectul nu primește specia nici de la act, nici de la potență ci mai degrabă invers. Se cuvine, așadar, făcută pur și simplu o concesie privind faptul că înțelegerea unui lucru, de pildă a unei pietre, este una singură nu doar în toți oamenii ci chiar în toți cei care înțeleg.

**[109]** Rămâne însă de cercetat ce anume este înțelesul *(intellectum)*. Căci, dacă ei ar spune că înțelesul reprezintă o specie imaterială care există în intelect, ei nu-și dau seama[14] că trec oarecum în dogma lui Platon, care a considerat că nu se poate obține o știință cu privire la lucrurile sensibile ci orice știință privește o formă separată. Căci nu ar avea nici o semnificație dacă s-ar întreba cineva: știința care se referă la piatră se referă oare la o formă separată a pietrei sau la o formă a pietrei care se află în intelect? Din ambele variante rezultă că științele nu privesc lucrurile care sunt de față *(rebus quae sunt hic)* ci numai pe cele separate. Dar pentru că Platon a considerat în acest mod formele imateriale subzistente prin sine, ar putea din această cauză să presupună mai multe intelecte luând parte la cunoașterea unui singur adevăr, de la o singură formă separată. Insă, cei care consideră în acest fel formele imateriale (despre care spun că sunt cele înțelese – *intellectum*) în intelect, li se impune cu necesitate să considere că există un singur intelect, nu doar pentru toți oamenii, ci pur și simplu[15].

**[110]** Prin urmare se cuvine spus că, potrivit cu părerea lui Aristotel, înțelesul *(intellectum)*, care este unul, este natura sau esența *(quidditas)* lucrului. Știința naturală și alte științe privesc lucrurile și nu speciile înțelese *(de speciebus intellectis)*. Dacă însă înțelesul nu ar fi însăși natura pietrei care se află în lucruri ci specia care se află în intelect, ar rezulta că eu nu aș fi înțeles lucrul care este piatra ci numai conceptul *(intentionem)* care este abstras din piatră[16]. Deși este adevărat că natura pietrei, așa cum este ea în cele singulare, este înțeleasă în potență, ea devine înțeleasă în act datorită faptului că speciile, în urma medierii simțurilor, ajung de la lucrurile sensibile până la imaginație *(phantasiam)* iar speciile inteligibile, care se află în intelectul posibil, sunt abstrase prin puterea intelectului activ. Insă aceste specii nu se raportează la intelectul posibil ca fiind înțelesuri, ci asemeni unor specii prin care intelectul înțelege (după cum și speciile care se află în văz nu sunt ele însele văzute, ci <sunt> cele prin care văzul vede), decât în măsura în care intelectul se întoarce asupra sa însuși, ceea ce în simț nu se poate întâmpla.

[111] Dacă însă înțelegerea ar consta într-o acțiune de trecere într-o materie exterioară, precum arderea sau mişcarea, ar însemna ca înțelegerea să aibă loc după cum natura lucrurilor are ființă între cele singulare, după cum combustia focului este potrivită modalității combustibilului. Dar pentru că înțelegerea reprezintă o acțiune care rămâne în cel ce înțelege, după cum spune Aristotel în *Metafizica,* IX[17], înseamnă că înțelegerea are loc într-un mod adecvat înțelegătorului, adică potrivit exigenței speciei prin care înțelegătorul înțelege. Aceasta însă, de vreme ce este abstrasă din principiile individualelor, nu reprezintă lucrul potrivit condițiilor individuale ci numai urmând natura universală. Nimic nu interzice, dacă sunt unite două <specii> în lucruri, ca una dintre ele să poată fi reprezentată fără cealaltă; aceasta înseamnă că vederea vede culoarea mierii sau a fructului fără mirosul acestora. Deci intelectul înțelege natura universală prin abstragerea din principiile individualelor.

[112] Există atunci un unu care este înțeles atât de mine cât şi de tine, dar ceva este înțeles de mine şi altceva de tine, adică printr-o altă specie inteligibilă. Iar înțelegerea mea şi a ta sunt diferite, iar intelectul meu se deosebeşte de al tău. Căci şi Aristotel spune în *Categorii*[18] că există o ştiință singulară cât priveşte subiectul, *„aşa cum o anumită cunoaştere gramaticală este în subiectul suflet, însă nu se rosteşte despre nici un subiect"*, ceea ce înseamnă că şi intelectul meu, atunci când înțelege că el înțelege, înțelege un anumit act singular. Când însă înțelege că pur şi simplu înțelege, înțelege ceva în mod universal. Căci singularitatea nu intră în contradicție cu inteligibilitatea ci cu materialitatea. De aici, deoarece există anumite singulare imateriale, după cum s-a spus mai sus despre substanțele separate, nimic nu interzice ca, în acest fel, singularele să fie înțelese.

[113] Din aceasta însă reiese în ce fel se află aceeaşi ştiință în discipol şi în învățător. Aceasta este aceeaşi în ceea ce priveşte lucrul cunoscut, dar totuşi nu cât priveşte speciile inteligibile prin care fiecare înțelege. Căci în privința lor ştiința este în mine şi în acelea. Nici nu este necesar ca ştiința care se află în mine şi în discipol să fie cauzată de ştiința care se află în

maestru, asemeni căldurii unei ape, <cauzate> de căldura focului, ci aşa cum sănătatea care se află în cel infirm de la sănătatea din sufletul medicului. Căci după cum în cel infirm există un principiu natural al sănătății, căruia medicul îi adaugă ajutorul în vederea realizării sănătății, tot astfel există în discipol un principiu natural al științei, adică un intelect activ şi nişte principii prime cunoscute prin sine: învățătorul însă adaugă anumite sprijine *(adminicula),* spre a deduce concluziile din principiile cunoscute prin sine. De unde, şi medicul încearcă să însănătoşească aşa cum natura însănătoşeşte, adică încălzind şi răcind. Iar maestrul aduce la ştiință în acelaşi fel în care cel care descoperă ceva achiziționează prin sine însuşi ştiința, adică trecând de la cele cunoscute la cele necunoscute. Şi după cum sănătatea are loc în cel infirm nu potrivit cu puterea *(potestatem)* medicului ci după facultatea *(facultatem)* naturii, tot astfel şi ştiința este cauzată în discipol nu după virtutea magistrului ci după facultatea de a achiziționa *(facultatem addiscentis).*

**[114]** La ceea ce ei apoi obiectează, că, dacă ar rămâne mai multe substanțe intelectuale după ce se distrug corpurile, ar însemna că acestea sunt inutile (aşa cum argumentează Aristotel în *Metafizica,* XI, spunând că dacă ar exista substanțe separate care nu mişcă corpurile, acestea ar fi fără folos), în cazul în care textul aristotelic ar fi luat în seamă cu atenție, s-ar putea cu uşurință oferi o respingere. Căci Aristotel, înainte de a propune acest raționament, spune: *„deoarece este necesară presupoziția existenței atâtor substanțe şi principii imobile"*[19].

**[115]** Aceasta înseamnă că de aici rezultă o anumită probabilitate şi nu este indusă o necesitate. Apoi, dacă ceea ce nu îşi atinge scopul <îl numim> ca fiind inutil, nu se poate, totuşi, nici măcar în mod probabil spune că substanțele separate ar fi inutile dacă nu ar mişca corpurile, decât dacă, eventual, s-ar zice că mişcările corpurilor reprezintă scopurile substanțelor separate, ceea ce este total cu neputință, deoarece scopul ar fi atunci superior celor ce sunt în vederea lui. Căci nici Aristotel nu susține că ar fi inutile dacă nu ar mişca corpurile, ci că *„trebuie să considerăm orice substanță impasibilă potrivit cu sine ca fiind sortită unui scop optim"*[20], Căci reprezintă cea mai înaltă desăvârşire pentru fiecare lucru să nu fie doar în sine

bine ci să cauzeze şi în altele binele. Însă nu era clar în ce fel substanţele separate ar cauza binele în cele inferioare altfel decât prin mişcarea anumitor corpuri. Aceasta înseamnă că Aristotel asumă de aici un anume raţionament probabil pentru a arăta că nu există alte substanţe separate afară de cele care se prezintă prin mişcarea fiinţelor celeste, chiar dacă acest lucru nu se susţine cu necesitate, după cum spune el însuşi.

**[116]** Suntem de acord cu faptul că sufletul uman separat de corp nu deţine perfecţiunea ultimă a naturii sale, deoarece el este o parte a naturii umane[21]. Căci nici o parte nu are în vreun fel desăvârşire dacă este separată de întreg. Din această cauză însă <sufletul> nu este în zadar, căci scopul sufletului nu este să pună în mişcare corpul, ci să înţeleagă, şi în aceasta îi constă fericirea, după cum arată Aristotel în *Etica <Nicomahică>*, X[22].

**[117]** Se obiectează însă la susţinerea lui că, dacă ar exista mai multe intelecte pentru mai mulţi oameni, de vreme ce intelectul nu este coruptibil, ar însemna că intelectele ar exista într-un act infinit, potrivit poziţiei aristotelice, care a susţinut că lumea şi oamenii sunt eterni. Însă la această obiecţie răspunde **Algazel** în *Metafizica* sa. El spune că *„în fiecare din acestea fusese unul fără celălalt"* (cantitatea sau mulţimea lipsită de ordine), iar *„infinitatea nu va fi îndepărtată de la acestea, ca şi de la mişcarea cerului"*. Şi apoi adaugă: *"Suntem în acelaşi fel de acord că sufletele umane care sunt separabile de corpuri prin moarte sunt infinite ca număr, chiar dacă au fiinţă în acelaşi timp, pentru că nu există între acestea o ordonare naturală a cărei îndepărtare să lipsească sufletele de fiinţă, prin aceea că nici una dintre ele nu reprezintă cauza alteia, ci ele există simultan fără o natură sau loc anterior sau posterior. Căci posteriorul şi anteriorul nu au sens pentru acestea potrivit naturii lor decât relativ la timpul creaţiei acestora. Dar în esenţele lor, în măsura în care ele sunt nişte esenţe, nu există nici o ordonare, ci sunt egale în fiinţă; spre deosebire de spaţii şi corpuri, de cauze şi de cele cauzate"*[23].

**[118]** Nu putem însă şti în ce fel a rezolvat Aristotel toate acestea, deoarece noi nu avem acea parte a *Metafizicii* în care tratează despre substanţele separate. Căci Filosoful spune în *Fizica,* II[24], că privitor la formele care sunt separate, dar se află

în materie (în măsura în care sunt separabile) se cuvine să se cerceteze lucrarea despre filosofia primă. Orice s-ar spune însă relativ la ele, este evident că pe acestea nu le-au receptat într-un mod îngust catolicii care susțin că lumea are un început.

**[119]** Reiese însă ca fiind fals ceea ce spun ei, că acesta a fost începutul potrivit tuturor celor care s-au străduit să filosofeze, şi arabi şi peripatetici, că intelectul nu s-ar multiplica după număr, chiar dacă după latini nu este astfel. Totuşi, Algazel nu a fost latin, ci arab. Iar **Avicenna,** care a fost arab, spune în lucrarea sa *Despre suflet* astfel: *„Prudența şi nebunia şi celelalte la fel nu se află decât în esența sufletului ... prin urmare sufletul nu este unu ci multiplu ca număr şi specia lui este una“*[25].

**[120]** Şi ca să nu-i lăsăm deoparte pe greci, se cuvin amintite relativ la acestea cuvintele lui **Themistius** din *Comentariul* său. După ce se întrebase asupra intelectului agent, dacă este unul sau multiplu, adaugă drept încheiere: *„Dar primul care iluminează este unul iar cel iluminat şi iluminătorii <următori> sunt multipli. Căci soarele este unul, iar lumina poate fi împărțită în mai multe moduri pentru văz. Din acest motiv el“* (adică: Aristotel) *„nu a comparat <intelectul activ> cu soarele ci cu lumina. Dar Platon <l-a comparat> cu soarele“*. Rezultă prin urmare prin vorbele lui Themistius că nici intelectul agent, despre care vorbeşte Aristotel, nu este unul care luminează, şi nici acela posibil nu este cel iluminat. Dar este adevărat că principiul de iluminare este unul, adică o anume substanță separată, sau Dumnezeu, potrivit celor catolici, sau inteligența ultimă, potrivit lui Avicenna. Dar unitatea acestui principiu este dovedită de Themistius prin faptul că acela care învață <pe un altul> şi acela care achiziționează <de la un altul> înțeleg acelaşi lucru, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă principiul iluminării nu ar fi acelaşi. Dar este adevărat ceea ce spune apoi, că au fost unii care s-au îndoit, cu privire la intelectul posibil, dacă este unul. Şi nici nu spune mai mult cu privire la aceasta, deoarece nu era intenția lui să atingă diversele opinii ale filosofilor, ci să expună părerea lui Aristotel, Platon şi Theofrast. Apoi conclude în final: *„Dar ceea ce am spus despre ceea ce au considerat filosofii, pretinde o cercetare anevoioasă şi atentă“*.

**[121]** Înseamnă că Aristotel, Theofrast, Themistius şi Platon însuşi nu au avut ca principiu existenţa unui singur intelect posibil pentru toţi. Reiese astfel că Averroes a reluat în mod răstălmăcit părerea lui Theofrast şi Themistius cu privire la intelectul agent şi cel posibil. De aceea l-am numit pe bună dreptate denigrator al filosofiei peripatetice. De aceea, este de mirare de ce unii, văzând numai comentariul lui Averroes, au puterea de a spune că ceea ce a spus acesta, au simţit şi filosofii greci şi arabi, mai puţini cei latini.

**[122]** Căci este demn de uluire şi un dispreţ mai mare un creştin care, folosindu-se cu atât de puţină cuviinţă de credinţa sa, şi-ar asuma să vorbească astfel: *„latinii nu au primit ca lege aceasta"* (să existe, adică, un singur intelect) *„deoarece s-ar putea ca legea acelora să fie împotrivă"*. Aici se află două rele: mai întâi, că bănuieşte că aceasta este împotriva credinţei; apoi, că se consideră străin de această lege. Şi după aceea el spune: *„acesta este raţionamentul prin care s-ar părea că-şi asumă catolicii poziţia lor"*, unde el numeşte poziţie *(positionem)* susţinerea credinţei. Iar prezumţiile pe care îndrăzneşte după aceea să le expună nu sunt mai mărunte: *„Dumnezeu nu poate face să existe mai multe intelecte, deoarece aceasta ar implica o contradicţie"*.

**[123]** Este şi mai grav ceea ce spune pe urmă: *„conchid prin raţiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără şovăială însă susţin prin credinţă opusul"*[26]. Prin urmare el este de părere că credinţa priveşte nişte fapte asupra cărora se poate conclude contradictoriu din perspectiva necesităţii. Dar pentru că din necesitate nu se poate conclude decât asupra celor cu adevărat necesare, al căror opus este imposibilul fals, rezultă conform spusei lui că credinţa ar privi imposibilul fals, ceea ce Dumnezeu nu poate face: urechile credincioşilor însă nu pot îndura aceasta. El nu îndrăgeşte, printr-un mare curaj, cele care nu aparţin filosofiei ci credinţei pure, îndrăznind să le discute, de pildă dacă sufletul pătimeşte focul infernului[27], şi <îndrăzneşte> să spună că părerile doctorilor cu privire la acestea se cuvin respinse. Cu un argument similar ar putea disputa cu privire la trinitate, la întrupare şi despre altele de acelaşi fel, despre care nu ar putea vorbi decât cu o privire tulbure.

Prin urmare [124] acestea sunt cele la care subscriem pentru înlăturarea erorii de mai înainte, nu prin mărturiile credinței, ci prin raționamentele şi spusele filosofilor. Dacă însă cineva, foarte mândru de o știință cu nume fals, ar dori să spună ceva împotriva a ceea ce am scris, să nu vorbească pe la colțuri, şi nici înaintea tinereilor care nu se pricep să judece cu atâta agerime, ci să răspundă în scris scrierii acesteia, dacă îndrăzneşte. Şi nu mă va găsi numai pe mine, care sunt cel mai mărunt între alții, ci pe ceilalți numeroşi apărători ai adevărului, care vor rezista erorii lui sau îi vor lumina ignoranța.

# Siger din Brabant
# Quaestiones in tertium De anima

## *Quaestio* 9. Dacă există un singur intelect în toţi <oamenii>

Cu consecvenţă, *se va cerceta*[1] în ce fel intelectul intră în legătură *(copulatur)* cu noi, cu alte cuvinte dacă există un singur intelect în toţi oamenii, care nu este numărat după numărarea oamenilor, sau dacă există un intelect plurificat şi numărat după numărarea oamenilor.

*Şi s-ar părea că* există un singur intelect în toţi. Căci nici o formă imaterială, una în specie, nu este multiplicată după număr. Dar intelectul este o formă imaterială, una în specie. Prin urmare nu este multiplu după număr.

*Apoi,* argumentul Comentatorului în această privinţă[2]. Dacă intelectul s-ar număra potrivit cu numărătoarea oamenilor, ar însemna că intelectul este o virtute în corp. Dar intelectul nu este o virtute în corp. Prin urmare el nu se numără după numărătoarea oamenilor.

*Dimpotrivă.* Mişcătoarele lumii sunt multiplicate după multiplicările sferelor lor[3]. În acelaşi fel şi mişcătorul oamenilor *(motor hominum).* Din acest motiv... etc.

*Apoi,* dacă ar fi un singur intelect pentru toţi oamenii, de îndată ce unul şi-ar însuşi ştiinţa, toţi <oamenii> şi-ar fi însuşit-o deja. Ori aceasta nu pare a fi acceptabil. Iar dovada acestei respingeri este: cele înţelese *(intellecta)* nu ar fi în continuitate

cu noi decât dacă şi intelectul ar fi în continuitate cu noi. Prin urmare, dacă există un singur intelect în toţi, toate cele înţelese ar fi una.

*Soluţie.* Pentru a lămuri dacă intelectul este unul în toţi, trebuie să luăm în seamă natura lui separată cât şi natura lui după cum intră ea în legătură *(copulatur)* cu noi.

*Eu spun* că în natura intelectului nu se află nimic care să se multiplice după număr. Căci este scris în *Metafizica,* VII[4] că acela care generează nu generează <o multiplicitate> în număr şi unul în specie, decât prin materie.

*Apoi,* împărţirea genului în specii este calitativă. Însă diviziunea speciei în indivizi este cantitativă[5]. Căci dacă ar exista mai multe lumi, ar exista mai multe mişcătoare, iar dacă mişcătoarele ar fi mai multe, ele ar avea şi materie. Din cele notate anterior se conclude că, deoarece intelectul este imaterial, nu stă în firea lui să se multiplice după număr.

*Apoi,* de îndată ce acest argument a fost asumat, <aceeaşi teză> rezultă din cauza finală a multiplicării indivizilor sub o singură specie[6]. Această <multiplicare> nu se petrece decât datorită faptului că fiinţa specifică nu se poate păstra de la sine ca unu, potrivit cu numărul. Din acest motiv, între cele separate nu este necesară multiplicarea indivizilor sub o singură specie.

Tu spui că <intelectul> este creat totuşi prin puterea de a duce la desăvârşire materia, chiar dacă, în măsura în care ţine de natura intelectului, aceasta nu reclamă o multiplicare potrivită cu numărul, deoarece el nu este material.

*Apoi,* deoarece accidentele materiei sunt diferite, tot aşa şi intelectele care le împlinesc pe acestea sunt diferite. Aceasta pare să fie poziţia lui Avicenna, adică intelectele s-ar multiplica după principiile corpurilor[7].

Să fie ştiut de la începutul soluţiei că, dacă intelectul ar fi o desăvârşire a corpului prin substanţa sa, nu s-ar mai pune problema dacă intelectul s-ar multiplica după multiplicarea diferiţilor indivizi umani, ci acest lucru ar fi unul evident.

Prin urmare, deoarece tu spui că intelectul este multiplicat din cauza materiilor pe care şi le însuşeşte, să cercetăm care ar fi cauza însuşirii *(causa appropriationis).* Se pare că această cauză nu există decât considerând intelectul ca o virtute în

corp. Căci în cele separate de materie care se regăsesc sub o singură specie, ele nu se regăsesc într-un chip mai bun sau mai rău, aşa cum spune şi Aristotel[8]. Aşadar, <nu este propriu> formelor imateriale, care sunt sub o singură specie, ca una să-şi poată însuşi o materie mai degrabă decât cealaltă, de vreme ce nu este una mai bună decât alta. Şi apoi, argumentează şi Averroes că, dacă intelectul s-ar multiplica după multiplicarea indivizilor umani, acesta ar fi o virtute în corp[9].

*Apoi,* se spune în chip diferit că intelectul este unul, ne-multiplicat după multiplicarea indivizilor umani, deoarece altfel ar fi o virtute în corpul diferitor oameni şi, pe de altă parte, că nu este unul deoarece produce potenţe *(potestates)* diferite în oameni diferiţi, deşi el este unul ca substanţă.

Dar nici într-un sens, nici în altul <nu acceptăm formularea>. Căci unul este intelectul tuturor celor diferiţi: una este substanţa inteelctului şi tot astfel una este potenţa *(potestas)* sa. Din faptul că există o singură raţiune a conceptului celor imaginate *(intentionem imaginatarum est una ratio)* este clar că acestuia îi revine o singură potenţă.

Să fie atunci ştiut că intelectul şi simţul se află cu noi în act, dar în mod diferit. Căci simţul se află cu noi în legătură prin acea parte a sa care este materie. Însă intelectul se află cu noi în legătură prin acea parte a lui care este formă. De unde, pentru că simţul se află cu noi în legătură, cele simţite se află în legătură cu noi. Aceasta însă nu <se spune> şi despre intelect, ci dimpotrivă: căci cele înţelese *(intellecta)* nu se află în legătură cu noi deoarece intelectul este cu noi în legătură, ci <intelectul este cu noi în legătură> deoarece cele înţelese se află în legătură cu noi.

Să fie de aici ştiut faptul că, aşa cum intelectul – pe cât îi stă în fire – se află în potenţă faţă de cele imaginate (iar aşa este el în potenţă de a intra cu noi în legătură), <tot astfel intelectul> intră cu noi în legătură în act graţie faptului că intră în legătură în act cu conceptele imaginate, deoarece era în potenţă faţă de acestea. Şi din acest motiv, deoarece conceptele imaginate în acest fel sunt numărate potrivit cu numărarea oamenilor, intelectul este numărat în noi prin conceptele imaginate.

Să nu înțelegi din aceasta că intelectul unic este în doi sau trei sau o mie <de oameni> înaintea conceptelor imaginate, ci mai degrabă invers. De unde, datorită faptului că conceptele imaginate (care <devin> înțelese după ce au fost aduse în act) intră cu noi în legătură, intră şi intelectul în legătură cu noi; şi după cum aceste concepte imaginate se diversifică în oameni diferiți, tot aşa se diversifică şi intelectul, deşi potrivit cu substanța lui, el este unul iar potența *(potestas)* sa este una. Concepând aceasta, Averroes spune că intelectul speculativ însuşi este unul în toți, ca şi receptacol *(recipiens)* dar este diferit după ceea ce este receptat *(receptum)*.

Iar prin aceste cuvinte rezultă soluția pentru cel de-al doilea raționament. Căci atunci când se spune că, dacă intelectul ar fi unul în oameni, ar fi suficient ca unul singur să achiziționeze ştiința pentru ca toți să o fi achiziționat <astfel>, eu spun că acest lucru ar fi fost adevărat dacă intelectul ar fi fost ca substanță în toți înaintea conceptelor imaginate. Însă aceasta este fals. Ba chiar conceptele imaginate se află în oameni înaintea intelectului. Şi pe cât ele se diversifică potrivit cu diversitatea oamenilor, tot pe atât există un intelect diferit în fiecare om. De aceea, pentru că nu este necesar ca, dacă unul îşi imaginează, şi un altul <să îşi imagineze>, iar dacă unul nu <îşi imaginează>, <nu este necesar> ca <nici> altul <să-şi imagineze>, şi nici în consecință, dacă unul achiziționează ştiința, <să o achiziționeze> şi un altul.

Ceea ce vom spune vine spre confirmare. Să luăm aici contrarul propoziției lui Averroes. Dacă se spune că cele înțelese nu se află în continuitate cu noi decât întrucât intelectul este în continuitate cu noi, aceasta ar fi fals; ba dimpotrivă intelectul nu se continuă cu noi decât prin faptul că cele înțelese se continuă cu noi. Şi astfel, prin aceasta rezultă <presupoziția lui Averroes>.

La ceea ce se argumenta *prima oară* se cuvine spus că atunci când se zice că: „un mişcător nu trebuie să aibă decât un singur mobil", acest lucru este adevărat cu privire la mişcătorii care dețin un mobil incoruptibil; însă intelectul are drept mobil unul coruptibil; din acest motiv el a trebuit să să aibă mai multe mobile.

Sau se argumentează <*în al doilea rând*>. Trebuie răspuns la acest <al doilea> argument că intelectul nu este mişcătorul oamenilor decât în urma aprehensiunii *(apprehensionem)* conceptelor imaginate, iar nu potrivit cu substanța sa.

Apoi <*în al treilea rând*>. În felul în care este mişcător, <intelectul> nu este unul, ci multiplicat; de unde, intelectul speculativ dintr-un anumit om este coruptibil, dar potrivit cu sine şi în sens simplu *(simpliciter)* este etern, după cum spune Averroes. Şi se pare că aşa a simțit şi Aristotel atunci când a spus în această a treia <Carte> (înainte de partea[10] în care spune: *„Cele indivizibile..“*): *Ceea ce se află în potență este anterior ca timp într-o unitate; dar considerat ca întreg, nu mai este după timp <anterior>*, adică: deşi intelectul este mai întâi în potență şi apoi în act într-un singur om, totuşi în sens simplu este mai întâi în act şi apoi în potență.

# Note la capitolul 1

---

[1] „Gravitatea“ unei asemenea erori nu se referă doar la un context teoretic în sine, ci la un pericol care viza învățământul parizian însuși: extinderea averroismului, și, pe de altă parte, legarea definitivă a numelui lui Aristotel de acela al lui Averroes și al tezelor acestuia (Comentatorul, așa cum și textul Sfântului Toma îl numește în câteva rânduri). Asupra aceluiași pericol, cu câțiva ani înainte de scrierea tratatului *De unitate intellectus...*, Sfântul Bonaventura avertizează asupra aceluiași pericol în *Collationem de decem praeceptis, II, 24–25: „(...) Et notandum hic, quod omnis error nihil aliud est nisi fictio menti. Errorem autem facit phantasia obnubilans rationem et faciens videri esse quod non est. Omnes autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu Sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae. 25. Ex improbo ausu investigationes philosophicae procedunt errores in philosophus, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam Sacram Scripturam et dicere quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur.* (...) – Și se cuvine reținut aici că fiecare eroare nu este altceva decât o închipuire a minții, iar eroarea determină fantezia să umbrească rațiunea și să o facă să vadă ceea ce nu este. Toate născocirile false și superstițioase ale erorilor provin fie din îndrăzneala nemăsurată a cercetării filosofice, fie din înțelegerea răstălmăcită a sfintei Scripturi, fie din pasiunea dezordonată a carnalității umane. Din îndrăzneala nemăsurată a cercetării filosofice provin erorile în cazul filosofilor, de pildă, a susține că lumea este eternă, și că există un singur intelect pentru toți oamenii. Căci a considera că lumea este eternă înseamnă a răstălmăci toată sfânta Scriptură și a spune că Fiul lui Dumnezeu nu s-a întrupat. Apoi, a susține că există un singur intelect în toți, înseamnă a spune că nu există un adevăr al credinței, nici o mântuire a sufletelor și nici supunere față de cei trimiși. Aceasta înseamnă a spune că omul este în cea mai mică măsură mântuit și condamnat în cea mai mare măsură.“ (cf. S. Bonaventurae, *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1891, vol. V, p. 514, dar și *In Hexäemeron Collatio*, VI, 4, VII, 2, *De donis Spiritus Sancti collatio*, VIII, 16–20, *ibidem*, pp. 497–498). Sensul termenului *philosophus* pare a-i viza pe averroiști indirect. Dealtfel, în introducerea la versiunea franceză a tratatului tomist, Alain de Libera subliniază ambiguitatea folosirii termenului *averroista*, uneori sinonim pentru *philosophus*, în învățământul parizian (cf. *Introduction*, p. 14). Tratatul *De unitate intellectus contra averroistas* nu operează doar o respingere a tezelor averroiste, ci mai ales o clarificare a pozițiilor și a revendicărilor posibile ale tradiției. Despre întregul context al polemicii cf. *Postfața*.

[2] Averroes (Ibn Rosd – 1126–1198) a scris *Comentariul Mare* la tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel probabil în timpul șederii sale la Cordoba, între anii 1171–1198 (semnificația termenului „mare“ privește o împărțire a

comentariilor averroiste în „mari, mijlocii şi mici", iar în comentariile „mari" expunerea este detaliată iar citatul este complet, spre deosebire de celelalte tipuri de comentarii, mai sumare – cf. Remus Rus, Istoria Filosofei islamice, ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1994, p. 282). Între anii 1227 şi 1230 împăratul Frederic al II-lea de Aragon, rege al Siciliei, dispune la curtea sa traducerea în limba latină a comentariului averroist pe care îl oferă în anul 1231 Universităţii din Bologna, recunoscută ulterior pentru orientarea ei averroistă. Traducerea a fost realizată de Mihail Scotus.

[3] De fapt, Averroes preia în Comentariul său la *De anima* o terminologie creată de Alexandru din Afrodisia în tratatul său omonim cu cel aristotelic. Alexandru din Afrodisia distinge în cadrul intelectului pasiv de la Aristotel un intelect material (*ὑλικός*), care este actualizat de către cel agent şi care nu este nimic înainte de a fi în act, (aşa cum o tablă pe care nu este scris nimic reprezintă, comentează Hamelin – cf. bibliogr. V. 31., p. 33 – pur şi simplu absenţa scriiturii) şi pe de altă parte un intelect pus-în-dispoziţie (*in habitu – καθ' ἕξιν*) care reprezintă un registru al experienţelor trecute din perspectiva cărora se receptează cele prezente. Denumirea *intellectus materialis* (*ὑλικός*) este nepotrivită deoarece pentru Aristotel intelectul posibil nu este decât o potenţă pură care poate fi comparată, printr-o analogie mai degrabă didactică decât substanţială, cu materia care este potenţă şi care începe să existe abia împreună cu forma în actul amândurora. (pentru Alexandru din Afrodisia, cf. bibliogr: III. 7) Dar micul haos terminologic creat de termenii *intellectus possibilis – intellectus materialis* conduce la o confuzie dublă: Averroes arată (In de anima, comm. 33, ed. Crawford, p. 476, citat de Libera, cf. bibliogr. V. 38, p. 214) că intelectul posibil nu ar fi acelaşi lucru cu cel material, aşa cum vrea să ne prezinte lucrurile Sf. Toma în *Introducerea* sa, ci intelectul material este în afara sufletului, are nevoie de cel agent pentru a realiza gândirea, dar are nevoie şi de intelectul posibil, care este un organ corporal, probabil asemănător glandei pineale a lui Descartes, care este generabil, muritor, dar în acelaşi timp fără el nu se poate realiza gândirea. Cu toată confuzia terminologică la care Sf. Toma se face părtaş, critica lui nu îşi pierde deloc obiectul: problema rămâne tot individualitatea celui care înţelege, identitatea subiectului înţelegător, ori multiplicarea sufletelor intelective în oameni, cu păstrarea condiţiei lor nemuritoare.

[4] Tratatul *De unitate intellectus contra averroistas* este scris împotriva scrierii lui Siger din Brabant, profesor la Facultatea de Arte a Universităţii din Paris, *Quaestiones in tertium de anima*, în care reia principalele teze averroiste. Drept răspuns la intervenţia tomistă, Siger va scrie în anul 1272 *Quaestiones de anima intellectiva*, după ce, în anul 1270 sau 1271 compusese deja un tratat *De intellectu* în care se apăra de acuzaţiile aduse. Atacul Sf. Toma este indirect, el polemizează cu însăşi interpretarea averroistă a aristotelismului, iar tratatului îi urmează, cronologic, celebrul edict din 10 decembrie 1270 al lui Etienne Tempier (cf. pentru aceasta, tabelul cronologic şi Postfaţa).

[5] Teza unităţii intelectului fusese deja respinsă în *Summa contra Gentiles*, II, cap. 59, 60, 61, 69, 70, 73, 75, 78, în Quaestiones disputata de anima, art. 3, Commentarium in De anima, III, cap. 1, 4.

[6] Cu numai 3 ani înainte de scrierea tratatului Sfântului Toma, Guillaume de Moerbeke tradusese în limba latină tratatul aristotelic Περί Ψυχῆς – *De anima*. De traducerile lui Moerbeke Sf. Toma se va folosi în comentariile pe care le va scrie la tratatele aristotelice, iar comentariul tomist la scrierea lui Aristotel a fost realizat între anii 1268–1269.

[7] Aristotel, *De anima,* 412b 4–5: *...ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ*

[8] *ibidem,* 412b 2–3,

[9] *ibidem,* 412b 10–13: *Καθόλου μὲν οὖν εἴρεται τί ἐστιν ἡ ψυχή: οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τό τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι...*

[10] În terminologia tomistă, *forma substantialis* reprezintă actul unui compus, care face ca acel compus să devină unul. Spre deosebire de forma accidentală (cf. *De principiis naturae,* 1), forma substanțială stă pentru esența unei realități, căci ea determină trecerea în actualizarea unei materii, adică a unei potențialități inexistente în afara actului.

[11] *ibidem,* 413a 4–7,

[12] *ibidem,* 412b 17–18

[13] Sf. Toma l-a cunoscut pe Platon fragmentar, mai cu seamă prin intermediul unor fragmente din *Timaios,* comentate de Chalcidius, însă Platon a considerat, în dialogul *Phaidros,* sufletul ca având o natură automișcătoare, definindu-l astfel: *„Odată ce am arătat că lucrul care se mișcă pe sine este nepieritor, n-avem a fi defel stânjeniți în a spune că tocmai aceasta este natura și rațiunea sufletului. Căci orice corp care își primește mișcarea din afară este un corp neînsuflețit; în schimb unul care o primește dinăuntrul său, din sine însuși, este insuflețit, și tocmai în aceasta rezidă natura sufletului"* (Phaidros, 245e, trad. Gabriel Liiceanu) Mai mult, în dialogul *Timaios,* Platon prezintă într-adevăr sufletul ca un mișcător al corpului, specificând pe de altă parte senzațiile ca mișcări de care sufletul este afectat (*Tim.* 43a–d).

[14] Plotin consideră sufletul o ipostază a Intelectului suprem, care dă viață trupului în care se află omul. În *Enneada* a IV-a,3–8, este discutat raportul Unu-multiplu din cadrul sufletului, astfel încât sufletul devine o realitate care stă în relație cu Unul, pe de o parte, iar pe de alta, prin multiplicarea corpurilor înțelese ca materie, sufletele devin multiple. În *Enneada* IV, 9 este formulată întrebarea care va fi fost prilej de polemică pentru anul 1270: cum este cu putință ca sufletele, care reprezintă un principiu de unificare posibil cu Intelectul suprem, să fie totuși plurale? Răspunsul pasajului seamănă cu argumentul pe care îl va formula Albert cel Mare împotriva averroismului: sufletele sunt plurale prin „plurificația" materială a trupurilor.

[15] Acest citat, asemeni altora din acest tratat, nu aparțin Sf. Grigore din Nyssa, ci lui Nemesius Emesenus, autor al tratatului *De natura hominis,* (Patrologia Graeca, 40, 571b) Lucrarea a fost scrisă în secolul al IV-lea sau al V-lea, însă capitolele relative la sufletul omenesc au fost atribuite până prin secolul al XVI-lea printr-o cronologie eronată, Sfântului Grigore de Nyssa. (cf. ed. B.Nardi, p.101, ed. Borbély Gàbor, p. 48).

[16] Pasajul trebuie pus în legătură cu paragraful 119, iar intenția enumerării lui Toma este de a sublinia faptul că distincția intelect unic – intelect multiplu nu se suprapune distincției între tradițiile greco-arabă şi respectiv latină ci distincției dintre interpretarea averroistă, şi, pe de altă parte, interpretarea unei bune tradiții peripatetice, adaptabilă creştinismului.

[17] *ibidem,* 413a 8–9. Exemplul va deveni clasic în toată scolastica; amplu discutat de Toma din Aquino, el va reveni în operele urmaşilor până târziu, astfel încât Descartes însuşi este familiar cu exemplul, introducându-l în *Meditațiile Metafizice,* unde oferă chiar argumentul aristotelic al unității corpului cu sufletul: senzațiile sunt resimțite de un Eu care dovedeşte unitatea suflet–corp, altminteri durerea unui organ corporal ar fi resimțită numai intelectual, ca o observație, de către suflet, tot aşa cum corăbierul vede cu ochii o defecțiune a corabiei sale de care nu este legat decât prin mişcarea lor comună. (cf. Descartes, *Meditații Metafizice,* trad. C. Noica, Humanitas,1994, pp. 294–295).

[18] Metoda indicată reprezintă o aluzie la un pasaj aristotelic din *De anima,* 413a 12–13: *„Deoarece chiar din noțiuni neclare dar mai evidente se pot naşte claritatea şi o noțiune închegată rațional mai proprie cunoaşterii noastre, trebuie să ne străduim să îndrumăm în acest sens iarăşi studiul nostru despre suflet"* (trad. N. I. Ştefănescu).

[19] În *Republica,* IV, 435e–444e, Platon distinge între o parte rațională, una pasională şi una apetitivă a sufletului, deci oarecum după funcțiile acestuia. În dialogul *Timaios* (41 c–d) se arată cum Demiugul a creat partea rațională a sufletului, spre deosebire de celelalte părți ale lui, ca fiind nemuritoare. Mai mult, mitul lui Er (*Rep.* 614b–621 d) precizează faptul că sufletele îşi aleg propriile vieți succesive în aşa fel încât ele se individualizează, deci se deosebesc între ele prin experiența lor pământeană, corporală, în fond de natură etică.

[20] *ibidem,* 413b 12–15

[21] *ibidem,* 413b 15–16

[22] *ibidem,* 409a 9–10, sau 413b 15–23 etc.

[23] *ibidem,* 413b 24–25 „Facultatea teoretică" corespunde expresiei greceşti *θεωρητική δύναμις* şi latinescului *perspectiva potentia.*

[24] Aşa cum *Filosoful* a reprezentat pentru Evul mediu pe Aristotel, prin excelență *Comentatorul* este Averroes. Gândirea medievală distinge între mai multe tipuri de autor al unei scrieri, acordând fiecărui tip de autor „autoritatea" cuvenită. Astfel, în *Comentariul* la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, Sfântul Bonaventura spune, în anul 1245, în *Prefața* sa, următoarele: „Petru Lombardul, episcop al Parisului, este *autorul* (s.n.) acestei cărți. Pentru a fi înțelese aceste cuvinte, se cuvine precizat că modurile de a produce o carte sunt patru. De pildă, cineva va scrie lucruri străine <de el însuşi> fără a adăuga sau a schimba nimic, iar acesta este pe bună dreptate numit *copist (scriptor).* Altcineva scrie tot lucruri străine <de el> adăugând altele, dar nu de la sine; acesta este numit *compilator (compilator).* Altcineva scrie şi lucruri străine şi pe ale sale, însă pe cele străine ca fiind principale, iar pe ale sale ca fiind secundare şi spre lămurire; acesta este *comentatorul (commentator),* iar nu autor. Altcineva scrie şi lucruri proprii şi străine, dar ale sale sunt principale,

iar cele străine sunt ca şi secundare şi spre confirmare; acesta trebuie numit un autor *(auctor)*. Astfel a fost Magistrul <Petru Lombardul>" (cf. Opera omnia, ed. Quarracchi, 1891, vol. I, pp. 14–15). Prin excelenţă, *auctor* şi deci *magister* putea fi numai Cristos, (cf. de ex. Augustin, *De magistro*, cap. II) iar observaţia este extrem de importantă, deoarece numai în acest fel magistrul pământesc era obligat la revendicarea unei tradiţii. Sensul tradiţiei ne apare astfel extrem de viguros: el poate suplini o ordine a adevărului divin, cel puţin parţial: pentru Bonaventura este firesc ca un *auctor* să caute *ad confirmationem* sursa unei tradiţii. În acest sens pare atât de importantă pentru tomism recuperarea lui Aristotel, în numele căruia se constituie întreaga apărare tomistă.

[25] *„Sectatores"* reprezintă pe Siger din Brabant, mai târziu împreună cu Boetius din Dacia, laolaltă cu gruparea din jurul acestuia de la Facultatea de Arte din Paris (cf. tabelul cronologic şi postfaţa).

[26] *ibidem*, 413b 25–26

[27] *ibidem*, 413b 26–27

[28] Altfel spus, separaţia nu este una substanţială, ci una relaţională.

[29] *ibidem*, 413b 27–28

[30] *ibidem*, 413b 28–30

[31] *ibidem*, 414a 12–14: *ἡ ψυχῆ δε τοῦτο ῷ ζῶμεν καὶ αἰστανόμετα καὶ διανούμετα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἄν ἔιη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.* Deşi citatul tomist este în spirit aristotelic, ediţia Bekker nu menţionează un pasaj referitor la mişcare)

[32] *ibidem*, 429a 23. Textul aristotelic este uşor nepotrivit traducerii latine (dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima): *λέγω δε νοῦν ῷ διανόεται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχῆ.* (mă refer la intelectul prin care sufletul gândeşte şi concepe)

[33] *ibidem*, 414a 30–32

[34] *ibidem*, 414a 18

[35] *ibidem*, 414b 19–22

[36] *ibidem*, 415a 7–8

[37] *ibidem*, 415a 11

[38] *ibidem*, 429a 10

[39] Tensiunea fundamentală a problemei ridicate de averroişti pe de o parte, pe de alta de Sf. Toma este următoarea: dacă, pe de o parte, este vorba de intelect aşa cum el alcătuieşte o realitate unică împreună cu corpul şi cu celelalte părţi ale sufletului, (în vreme ce el este unitar şi în sine, în sensul că nu sunt mai multe intelecte numeric), iar pe de altă parte se vorbeşte de două aspecte ale intelectului (activ şi pasiv) din care cel activ este etern, probabil unic pentru toţi oamenii, însă lipsit de memorie, iar cel pasiv este muritor, însă face cu putinţă gândirea întrucât stă pentru sinteza imaginilor, cum este atunci cu putinţă ca intelectul să fie în sine unitar, dar să-şi păstreze aceste aspecte? Soluţia distincţiei numerice dintre cele „două" intelecte este străină de spiritul textului aristotelic şi refuzată de Toma, întrucât ea pierde însăşi tema pusă: cum poate fi intelectul unul (ca agent) şi plural (în celălalt aspect al său) oarecum în acelaşi timp?

[40] cf. nota 23

[41] *ibidem,* 429a 10–12

[42] cf. nota 37

[43] *ibidem,* 429a 13

[44] Între intelectul pasiv şi cel activ nu există, spune M. de Corte (cf. bibliogr. V. 14), o diferenţă substanţială, ci una funcţională. Acest lucru nu poate fi înţeles decât dacă gândim activitatea intelectului ca pe o auto-producere şi o auto-afectare; din acest câmp de semnificaţie se va desprinde şi interpretarea lui Themistius, care vede în activitatea intelectului însăşi activitatea divinului; acesta aspect părea prefigurat de calitatea de *divin* atribuită de Aristotel însuşi intelectului. (*De gener. animalium,* 736b 28)

[45] *ibidem,* 429a 14

[46] *ibidem,* 429a 14–16

[47] *ibidem,* 429a 16. *ἀπαθῆς ἆρα δὲ εἶναι*

[48] Aristotel susţine că intelectul trebuie să fie neafectat, ceea ce în interpretarea tomistă înseamnă: ceea ce „afectează" intelectul nu îl şi corupe pe acesta. Astfel, în *Summa contra Gentiles,* II, 55 spune: „Tot ceea ce este corupt, este corupt prin ceea ce pătimeşte, deoarece coruperea este asemenea pătimirii. Dar nici o substanţă intelectuală nu poate îndura o asemenea pătimire încât aceasta să ducă la corupere: căci a pătimi înseamnă a recepta ceva; dar ceea ce receptează substanţă intelectuală ea trebuie să recepteze în ea după modul ei însăşi, adică în mod inteligibil (...) Prin urmare substanţa inteligibilă este incoruptibilă.

[49] *ibidem,* 429a 16–18

[50] Lipsa unei deosebiri între act şi potenţă îl punea pe Empedocle într-o situaţie ambiguă: natura cunoscătorului trebuia să fie comună cu natura cunoscutului, prin urmare sufletul urma să fie elementar, asemeni corpurilor constituite din elemente. Împotriva unui asemenea raţionament protestează Aristotel (cf. 409b 23 sqq.) spunând că într-adevăr, există o natură comună a cunoscătorului cu a cunoscutului, însă ceea ce pentru cunoscător este potenţial, devine actual în cunoaştere.

[51] *ibidem,* 429a 18–19

[52] *ibidem,* 429a 20–21 Pasajul grecesc foloseşte pentru ceea ce am tradus ca fiind „ceea ce apare oglindit înăuntru" termenul *παρεμφαινόμενον*, iar textul latin spune *intus apparens.* Aristotel foloseşte termenul (cf. Bonitz, p. 568 b) în *Fizica,* 212a 8 cu sens de *ceea ce este iluzoriu, aparent,* iar în *Problemata* cu sens de apă care răsfrînge o oglindire. Sensul fragmentului de faţă priveşte faptul că intelectul, pentru a putea cunoaşte, trebuie să fie în potenţă, în aşa fel încât nimic din ceea ce urmează să cunoască să nu se afle în mod actual dinainte în el, aşa cum pretindea Empedocle. Dacă aceasta s-ar întâmpla, această prezenţă în intelect s-ar numi *παρεμφαινόμενον* şi ar împiedica cunoaşterea obiectului real.

[53] În acest punct exegeza tomistă se întâlneşte cu aceea a lui Averroes. Iată comentariul lui Averroes (*De anima,* 138a-b): *Quod autem substantia recipiens has formas, necesse est ut non sit corpus, neque virtus in corpore,*

*manifestum est ex propositionibus, quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est, quod ista substantia recipit omnes formas materiales. Et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est, quod omne recipiens aliquid, necesse est ut sit denudatum a natura recepti: et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie. Si enim recipiens esset de natura recepti, tunc res reciperet se, et tunc movens esset motum. Unde necesse est ut sensus recipiens colorem careat colore: et recipiens sonum careat sono. Et haec propositio est vera, et sine dubio. Et, ex his duabus sequitur quod ista substantia, quae dicitur intellectus materialis, nullam habet in sui natura de formis materialibus istis.* Însă faptul că substanţa care primeşte aceste forme este necesar să nu fie corporală este evident din spusele de care s-a servit Aristotel în acest pasaj. Dintre acestea, una este aceea că această substanţă primeşte toate formele materiale, iar acest lucru este cunoscut de acest intelect. Cealaltă este aceea că orice receptacol a ceva trebuie să fie golit de natura a ceea ce este primit, iar substanţa sa să nu fie identică cu aceea a celui receptat în specie. Dacă însă receptacolul ar avea aceeaşi natură cu ceea ce este primit, atunci lucrul s-ar primi pe sine însuşi, iar atunci mişcătorul ar fi la rândul lui mişcat. De unde este necesar ca simţul care stă ca receptacol pentru o culoare să fie lipsit de acea culoare, iar receptacolul unui sunet să fie lipsit de acel sunet. Iar această susţinere este adevărată, fără îndoială. Iar din aceste două propoziţii rezultă că acea substanţă care este numită intelect material, nu are în nici un chip în natura sa nimic din acele forme materiale.

[54] *ibidem*, 429a 21–23

[55] *ibidem*, 429a 24–25

[56] *ibidem*, 429a 25–27

[57] cf. Platon, *Timaios*, 48e–52d. Platon vorbeşte de loc ca un receptacol, care învăluie şi permite fiinţarea a tot ceea ce este, ca o matrice primordială.

[58] cf. nota 47.

[59] *De anima*, 429b 5

[60] *Fizica*, 194b 9–10

[61] *Fizica*, 194b 11–12

[62] *Fizica*,194b 13

[63] *Fizica*, 194b 13–15 (în textul grec al ediţiei Bekker nu apare expresia *ex materia* ci textul este: *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γέννα καὶ ἥλιος*). Aşa cum spusese şi în *Despre suflet*, apoi în *Despre generarea animalelor*, Aristotel consideră o parte a intelectului de provenienţă divină, astfel încât soarele semnifică aici sursa de la care intelectul îşi primeşte „lumina agentă", încă din primul moment al vieţii.

[64] *De anima*, 413b 26–27

[65] *ibidem*, 408b 18–19

[66] *ibidem*, 430a 22–23

[67] *Metafizica*, VII,1040b 27–1041a4

[68] În lucrarea sa *De natura hominis*, Nemesius Emesenus consideră că toţi acei gânditori, inclusiv Aristotel, care au înţeles sufletul ca formă a trupului, l-au înţeles pe acesta muritor. (cf. ed. B. Nardi, p. 119)

[69] Una dintre soluțiile cu putință ar fi fost transmigrația sufletelor, inspirată după Nemesius Emesenus, *De natura hominis,* (P.G., 40, 581a, ed. Borbely Gabor, p. 49). Sf. Toma o respinge, fiind una dintre sursele de eșuare a doctrinei unicității formei substanțiale a sufletului.

[70] Aluzia este la un fragment din Proclos. *Elementa Theologiae,* propoziția 196 (ed. Trouillard, p. 178), în care Proclos susține faptul că orice suflet participabil se bucură de un corp prim și etern care nu este supus nici nașterii, nici corupției. Termenul folosit de Proclos, totuși, nu este clasicul *σώμα*, care desemnează corpul empiric, ci este *ὄχημα*, care ar reprezenta un alt tip de realitate corporală, poate chiar mai înrudit cu „trupul de slavă" neotestamentar.

[71] *Metafizica,* 1070a 24–25. Sf. Toma citează Cartea a XI-a în loc de Cartea a XII-a datorită faptului (probabil dealtminteri, cf. ediția maghiară a lui Borbély Gábor, p. 53) ca Sf. Toma să nu fi cunoscut Cartea a XI-a a Metafizicii în ordinea pe care noi o cunoaștem astăzi.

[72] *Metafizica,* 1070a 25–27

[73] Aristotel se referă aici la intelectul activ, nu și la cel posibil. cf. Rodier, *Traite de l'âme,* ed. J. Vrin, 1985, p. 466

[74] Într-un sens, pasajul aristotelic se referă la intelectul agent, deoarece la sfârșitul capitolului 5 din Cartea a III-a spune că numai acesta este nemuritor, însă fără cel posibil, nu are memorie. Totuși, atât intelectul posibil, cât și cel activ sunt „separate", întrucât această separație indică faptul că ele nu au nevoie de un organ anume prin care să acționeze. Dar acesta încă *nu este un argument suficient* pentru a arăta că intelectul posibil este nemuritor. Putem considera paragraful 36 ca un punct în care drumurile lui Aristotel și Sf Toma se despart.

[75] De anima, 403a 10–12

[76] *Metafizica,* XII, 1069a 21–22

[77] Adică, sufletul este entelehia primă a corpului natural dotat cu organe, așa cum spusese Aristotel, dar aceasta nu înseamnă că sufletul, ca principiu și ca formă substanțială, există întrucât există compusul, ci invers: compusul există întrucât principiul lui există. Acesta nu este încă un argument al nemuririi acestei forme substanțiale, dar este un contraargument solid la una din posibilitățile acestei forme de a pieri: nimic nu împiedică sufletul să își continue existența dacă este distrus ceea ce ea a întemeiat, deoarece este limpede că întreg compusul nu este formă substanțială pentru suflet.

[78] *ibidem,* 408b 26–29

[79] Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme,* ed. G. Verbeke, 1957, p. 75 Este foarte posibil ca Aristotel să nu fi exprimat nici o îndoială, întrucât la sfârșitul Capitolului 5 din Cartea a III-a el declară intelectul activ nemuritor iar pe cel posibil ca având memorie, dar fiind muritor.

[80] *ibidem,* 408b 5–6

[81] *Fizica,* 194b 5–6

[82] Bruno Nardi explică această inserție ca pe o posibilă confuzie, în care Sf. Toma ar face trimitere la cunoscuta *Theologia aristotelis,* însă această lucrare nu a aparținut lui Aristotel, ci este un adaos târziu neoplatonic. (cf. ed. B.Nardi, p. 125, ed. Borbély Gábor, p. 53)

[83] Fizica, 255b 15–20

[84] *De generatione animalium,* 736b 27–28

[85] *ibidem,* 736b 12–15

[86] cf., pentru aceasta, *Metafizica,* cartea IX, capitolul 8, despre diferitele sensuri ale anteriorității actului față de potență.

[87] *De generatione animalium,* 736b 29–736a 1

[88] *De anima,* 414b 28–32

# Note la capitolul 2

---

[1] Themistius, *Commentaire sur le Traite de l'âme,* ed. G. Verbeke, 1957, p. 225

[2] Cu o altă terminologie, Themistius vizează tot intelectul activ.

[3] Distincția este celebră pentru toată scolastica, și se întemeiază pe o deosebire a lui Boethius, în prelungire aristotelică, între faptul că un lucru este și toate cele prin care lucrul este *(quod est et id quo est).* Pentru Sfântul Toma din Aquino, această distincție, asimilată cu o bună parte din propozițiile din *Liber de Causis,* tratat inițial atribuit lui Aristotel, dar apoi descoperit ca fiind un fragment din *Elementa Theologiae* a lui Proclos, vor conduce către o adevărată teorie a participației (cf. de ex. Cornelio Fabro, *Participation et causalite selon Saint Thomas d'Aquin,* Publ. Univ. de Louvain – ed. B. Nauwelaertes, Paris, 1961, sau Etienne Gilson, *L'etre et l'essence,* ed. J. Vrin, Paris, 1994). Teoria participației creaturii la Creator se face proporțional cu gradul de perfecțiune al fiecărei creaturi. Acest grad este dat de deosebirea dintre faptul că lucrul este și ceea ce lucrul este. Astfel, pentru minerale și plante această deosebire este maximă, în vreme ce oamenii, apoi îngerii, pot să realizeze o apropiere tot mai mare între ființă și esență, până ce, în cazul lui Dumnezeu, există identitate în privința acestora. Toate ființele care cunosc o deosebire între ființă și esență, se rostesc ca având ființă, primită în mod direct de la creatorul lor *(donum essendi),* iar nu prin intermediarii proximi în scara perfecțiunii, așa cum se întâmpla în cazul lui Avicenna.

[4] Imaginea acestei procesiuni în care natura își găsește „subiecte" tot mai demne de sine, într-o apropiere de ceea ce este mai bun și mai demn, adică Binele sau Unul, este de proveniență plotiniană. Astfel, trebuie remarcat un sincretism, în bună parte în necunoștință de cauză, pe care Sf. Toma îl realizează între neoplatonism și tradiția peripatetică.

[5] Șef al școlii peripatetice între anii 322-288, scrierile lui Theophrast sunt aproape necunoscute în secolul al XIII-lea. Citatul lui Toma urmează *Comentariul* lui Themistius. (cf. Themistius, *Commentaire sur le traite de l'âme d'Aristote,* ed. G. Verbeke, 1957, p. 242)

[6] Intelectul posibil nu reprezintă o pură absență, ci imaginea unei table șterse exprimă posibilitatea unui pur *a priori* al cunoașterii.

[7] Toma din Aquino se raportează la textul lui Alexandru din Afrodisia în funcție de Averroes, ceea ce demonstrează, (cf. ed. Borbély Gábor, p. 60) că el

nu cunoscuse scrierea lui Alexandru din Afrodisia. Împotriva lui Alexandru din Afrodisia scrisese Albert cel Mare şi Guillaume d'Auvergne, iar în consonanţă cu aceştia, Sf. Toma îi combate tezele în *Summa contra Gentiles,* II, 62, dar în contextul de faţă presupune că Alexandru ar fi înţeles bine pe Aristotel însă Averroes i-ar fi răstălmăcit spusele.

[8] Dimpotrivă, Averroes a înţeles foarte bine, ba chiar a protestat împotriva spuselor lui Alexandru din Afrodisia. Astfel, Alexandru este primul care va considera sufletul coruptibil şi va propune terminologia nouă a intelectului posibil ca intelect „material" (*νοῦς ὑλικός*).

[9] Avicenna (Ibn Sina) *Liber de anima seu sextus de naturalibus,* ed. S. van Riet, 1968, vol. V. I, p. 80. Guillaume Verbeke notează faptul că Dominicus Gundissalinus tradusese în limba latină între anii 1152–1166, împreună cu evreul Avendeuth, lucrările despre suflet ale lui Avicenna. (cf. ed. Borbély Gábor, p. 60).

[10] *...instrumentalis...* Cu alte cuvinte, corp natural dotat cu organe (în limba greacă *ὄργανον* înseamnă *instrument*).

[11] Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus,* ed. S. van Riet, 1972, vol. I, 5. 80

[12] cf. Algazel, Metaphysica, ed. Muckle, II, tr. 4, diccio 5, p. 172.

[13] Pasajul trebuie pus în legătură cu paragraful 5, anume cu trimiterea la Plotin şi la Grigore de Nyssa (alias Nemesius Emesenus). Intenţia Sf. Toma este de a face o exegeză filologică în care să demonstreze nu doar intenţia lui Aristotel, ci faptul că întreaga tradiţie greacă, ba chiar o parte dintre arabi, stau în opoziţie cu Averroes (observaţia îi aparţine lui Alain de Libera, cf. Bibliografia, I, 5, pp. 40–45).

[14] *...non tam fuit pripatethicus, quam peripatethicae philosophiae depravator.* Pasajul, extrem de dur în raport cu Averroes, este în bună măsură nejustificat. Interpretarea lui Averroes era cu adevărat străină creştinismului, dar ea provenea dintr-o tradiţie la rândul ei străină de creştinism, în care relevarea existenţei unei inteligenţe unice, la care cunoaşterea omului are acces şi care poate conduce la o garanţie a adevărului imaginii survenite în mintea umană de un alt tip, (cf. de ex. Henri Corbin, *L 'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi,* ed. Flammarion, 1958) îşi are forţa şi valoarea ei, care nu se transformă în denigratoare a peripatetismului prin simpla sa nepotrivire cu doctrina creştină.

# Note la capitolul 3

---

[1] *De generatione animalium,* 736b 28–29

[2] *De anima,* 414a 12–14

[3] *De anima,* 413a 15–17

[4] De anima, 413a 17–19: „Precum <ar fi întrebarea>: ce este cvadratura? Ea este egalitatea unui pătrat cu un patrulater cu laturile egale"

[5] *De anima,* 429a 23

[6] Averroes spune: *...formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum; comprehendere autem per sensum perficitur* ***per duo subiecta*** (s.n.) *quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus, et est sensatum extra animam. Aliud autem est subiectum, per sensus est forma exsistens et est prima perfectio sentientis. Necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta: quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet formae, quae sunt imagines verae; secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla nempe est differentia in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subjectum sensus, per quod est verus, est extra animam, et subiectum intellectus, per quod est verus, est intra animam.* – După cum spune Aristotel, a forma cu ajutorul intelectului este asemănător înțelegerii cu ajutorul simțurilor. Dar înțelegerea cu ajutorul simțurilor se realizează prin două subiecte: unul dintre ele este acela prin care ceea ce a fost simțit se dovedește adevărat, iar el este simțit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simțit reprezintă forma existentă și ea reprezintă desăvârșirea primă a simțitorului. Este necesar astfel ca cele înțelese în act să dispună de două subiecte: unul dintre acestea este cel prin care se adeveresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate; celălalt subiect este acela prin care cele înțelese reprezintă una dintre existențele din lume, iar acesta este intelectul material. Fără îndoială că nu există în acest sens nici o deosebire între intelect și simț afară de faptul că subiectul simțit, prin ceea ce este el adevărat, este în afara sufletului, iar subiectul înțeles, prin ceea ce este el adevărat, se află în suflet. (Averroes, *Comm. magnum in De anima, Venetiis,* 1562, 146a). Vezi și nota următoare.

[7] Pasajul descrie celebra teorie a lui Averroes a celor două subiecte necesare înțelegerii: imaginea, adică sufletul sensibil, și, pe de altă parte, intelectul posibil sau, în terminologia lui Averroes, cel „material". Alain de Libera observă (cf. bibliogr. V, 38, pp. 210–211) că această distincție reprezintă o primă formă a distincției lui Francisco Suarez dintre conceptul formal și conceptul obiectiv, iar Descartes va prelua și el această distincție. Pentru Suarez, conceptul formal reprezintă actul propriu zis al intelecției, în vreme ce conceptul obiectiv este ceea ce se reprezintă prin acel act de cunoaștere. Pentru Descartes, ideea este o *res cogitata*, cu o realitate dublă: ideea are o realitate formală ca mod al gândirii noastre și o realitate obiectivă ca reprezentativă pentru un lucru. Prin urmare, la fel ca pentru Toma, cunoașterea este la început o *conversio ad phantasmata*, dar de vreme ce pentru Averroes nu există unitatea unui *cogito* care să suporte bivalența ideii. Alain de Libera își pune în mod legitim întrebarea dacă sistemul lui Averroes nu este cumva contradictoriu: „Ne putem întreba, totuși, dacă proiectul nu este contradictoriu în sine însuși. Acesta este fondul criticii sfântului Toma, care presupune că sufletul senzitiv și activitatea intelectuală țin de același modul: sufletul intelectiv, care este formă substanțială *unică* a compusului uman" (*op. cit,* p. 211)

[8] cf. pentru aceasta, *Analiticele secunde,* II, 19

[9] *Fizica,* 194b 13–15

[10] *De anima,* 429a 1–2

[11] Valoarea celui de-al treilea argument tomist este extrem de greu de cântărit. El are ca premisă propoziția „omul înțelege", iar atunci legătura *(copulatio)* lui Averroes dintre intelectul posibil și imagini evident, nu este suficientă, deoarece ar duce la concluzia că de fapt intelectul posibil este cel care a gândit, iar nu omul. Dar dacă presupoziția averroiștilor nici nu a fost aceea că „omul înțelege" ci aceea că „intelectul posibil înțelege"? Siger nu este explicit din acest punct de vedere, dar contraargumentul Sf. Toma duce de fapt la un raționament ipotetic: dacă presupunem că omul este subiect al cunoașterii, intelectul posibil trebuie să fie plural așa cum omul este plural. Dacă nu, atunci intelectul posibil ar putea fi unul.

[12] În opinia lui Aristotel (cf. *De anima,* 406a) sufletul nu poate fi un motor și nici un auto-motor deoarece el este imobil. În cazul în care intelectul este separat, eventuala lui „mișcare" ar fi stabilită de tipul de „separare", însă el nu poate fi nici în acest caz un motor deoarece există o sinteză a cunoașterii, despre care Aristotel vorbește cu un capitol mai târziu (408b 5–15): nu „sufletul gândește", ci „omul gândește", tot așa cum act al sintezei poate fi țeserea, învățarea, înduioșarea, construirea etc. Dimpotrivă, Siger consideră sufletul drept un motor, cel puțin cât privește partea intelectivă (cf. începutul de la *Quaestio 9,* tradus în acest volum.)

[13] *Metafizica,* 1045a 8–25

[14] *Metafizica,* 1045a 8–25

[15] *Metafzica,* 1050a 30–36

[16] *De anima,* 414a 11–12

[17] Pasajul aparține (după Borbély Gábor, p. 70) tratatului *De natura hominis* a lui Nemesius Emesenus, cf. *Patrologia Graeca,* 40, 593b)

[18] Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis,* II, c. 12 (ed. Borbély Gábor, p. 70)

[19] Chiar dacă Simplicius notează în Comentariul său la adresa lui Plotin adjectivul „mare", Sfântul Toma nu putea ști dacă Plotin a scris sau nu comentarii la Aristotel, însă firesc, în ochii filosofului din secolul al XIII-lea, o bună înscriere în tradiția filosofică era comentariul la operele peripatetice.

[20] *Etica Nicomahica,* 1166a 15–17, (trad. Stela Petecel)

[21] *ibidem,* 1168b 31–33

[22] Și acest pasaj (după Borbély Gábor, p. 70) aparține tratatului *De natura hominis* a lui Nemesius Emesenus, cf. *Patrologia Graeca,* 40, 593b)

[23] *Metafizica,* 1035b 27–31. Pasajul grecesc este extrem de important, tocmai de aceea am tradus *„materia și forma ca universale",* (*ἐκ τοῦδι τοῦ λόγου καὶ τηοδὶ τῆs υλης ὡs καθόλου*). Iar pasajul continuă astfel: „Așadar partea este potrivită cu specia, iar specie eu numesc ceea-ce-era-pentru-a-fi, precum și potrivită cu compusul în care se află specia și materia aceasta.

[24] *De anima,* 432b 5

[25] *Rhetorica,* II, 4, 1382a–4–6

[26] *De anima,* 429a 28

[27] Pasajul este semnificativ din perspectiva doctrinei participației în tomism, moştenită de la neoplatonici, prin intermediul culegerii de extrase din Proclos, *Liber de causis*, sau pe filieră arabă: creaturile imperfecte participă la perfecțiune după gradul difereței proprii dintre ființă şi esență; dar fiecare creatură tinde spre proximul său superior, iar nu depinde de inferiorul proxim. (cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalite chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris – Louvain, 1961)

# Note la capitolul 4

---

[1] Ezitarea este fundamentală pentru toată polemica. Sf. Toma este aproape de a recunoaşte că, într-un sens, intelectul este unic pentru toți oamenii, sub aspectul său agent, dar îi rămâne să arate cum, sub aspectul posibil, el rămâne multiplu, sau, mai degrabă, se multiplică. Ne aflăm în miezul aporiei însăşi: cum este cu putință ca intelectul să fie unitar în el însuşi, deci să nu existe două intelecte ci două aspecte ale aceluiaşi intelect (activ şi posibil), dar pe de altă parte, intelectul agent să fie unic iar cel posibil multiplu. Această situație paradoxală poate fi considerată „nucleul dur" al polemicii. Sf. Toma identificase la mai mulți autori greci şi arabi, între cei citați în capitolul 2, ideea că intelectul activ ar fi unul pentru toți oamenii.

[2] *De anima*, 430a 10–18

[3] Themistius, *Commentaire sur le traite de l'âme d'Aristote*, ed. G. Verbeke, 1957, p. 235

[4] cf., pentru această argumentație, paragrafele 67–77

[5] cf. *Etica Nicomahica*, 1169a 2. Deşi Aristotel susținuse o unitate a compusul care stă ca subiect al cunoaşterii şi acțiunilor, el vorbeşte în Etica Nicomahică, făcând elogiul virtuților dianoetice, de o ființare a omului mai cu seamă ca intelect.

[6] *Fizica*, 227b21–228b1 şi 242a 32

[7] Siger din Brabant susținuse (cf. capitolul tradus) o diversificare a intelectului după diversitatea imaginilor. Dimpotrivă, pentru Sf. Toma cunoaşterea nu are ca subiect imaginea ci ea este o *conversio ad phantasmata*, astfel încât principiul multiplicării va trebui să-l dețină intelectul posibil ca o facultate specială a entelehiei corpului natural.

[8] *De anima*, 429b 25–430a 2

[9] Aristotel este de părere că după *achiziție* şi *descoperire* intelectul este încă în potență, dar nu la fel ca înainte de aceste două procese. G. Rodier (*op. cit.*, p. 441) este de părere că această potență ulterioară celor două procese este forma „cea mai înaltă" a potenței, sau *habitus*-ul. Dar dacă ar exista un singur intelect pentru toți, atunci el nu ar mai rămâne în potență niciodată după o primă descoperire a unui om, adică nu am putea regândi nimic niciodată.

[10] *De anima*, 429b 9

# Note la capitolul 5

---

[1] Structura argumentației tomiste este simetrică în raport cu capitolul precedent. Dacă fusese mai înainte respins ceea ce Averroes, împreună cu Siger, susțin, de această dată urmează să se ofere un sprijin tezelor pe care averroismul dorește să le respingă.

[2] Argumentul vine împotriva înțelegerii vulgarizatoare a tomismului, nu doar împotriva lui Averroes. Astfel, dacă forma este un principiu care este relevant pentru specie și deci, pentru universal, iar materia este relevantă numai pentru unitatea numerică a indivizilor dintr-o specie, atunci intelectul este în sinea lui, ca formă, unul, dar se multiplică după materia corporală. Ori, o asemenea soluție este străină atât lui Toma cât și lui Aristotel. Totuși, cu o asemenea soluție, în felul ei grăbită, vine Albert cel Mare în întâmpinarea averroiștilor în tratatul său *De unitate intellectus*. Pentru Aristotel, această soluție este falsă deoarece materia nu este o simplă pasivitate care multiplică numeric forma unei specii, ci ea participă împreună cu forma la universal. Există astfel o „demnitate de a fi a materiei" (care este și ea „potrivit cu universalul" la Aristotel), scrie P.Aubenque (*Addenda,* la Aristotel, *Categorii*, ed. Humanitas,1994, p. 151). Pe de altă parte, nici pentru Toma din Aquino ideea unei materii care nu face decât să multiplice numeric specia nu poate fi acceptată, ca și ideea că forma stă numai pentru specie și nu și pentru individual, deoarece îngerii și-ar pierde în acest caz propria existență individuală, devenind niște specii. Căci îngerul reprezintă, pentru Toma, o realitate separată de materie, dar care nu este doar specie, ci este chiar individ, atâta numai că, pentru înger, în fiecare specie există un singur individ, dar care nu se reduce la specia lui. Astfel, forma stă atât pentru individualul în act, cât și pentru specie, în vreme ce materia stă pentru numărul de individuale dintr-o specie, însă dă seama în același timp de universalul unui individual în act.

[3] *Metafizica,* 1003b 31–32

[4] *Metafizica,* 1045a 36–b 7

[5] *Metafizica,* 1016b 31–35

[6] A fi unul ca număr înseamnă a fi unul ca individual, în terminologia tomistă – *numero* – iar a fi unul în ceea ce privește numărul – *de numero* – înseamnă a fi o singură specie. Tocmai pentru că numărul nu este cauza unului ci unul este cauza numărului, un înger există singur în specia lui, dar aceasta nu înseamnă că el nu este un individual.

[7] Metafizica, 1073a 14–1074b14. Aristotel cercetează numărul substanțelor separate, stabilind numărul lor ca fiind egal cu acela al tipurilor de mișcări ale astrelor. Un asemenea lucru nu putea fi acceptat sub nici o formă de Sf. Toma, care apropia înțelegerea substanțelor separate de angelologie, în vreme ce o apropiere dintre îngeri și astre ar fi fost ilicită: ar fi însemnat că îngerul păzitor, în relația sa cu omul, aduce această relație în pragul unei astrologii, astfel încât astrele mai degrabă ar guverna viețile oamenilor.

[8] Metafizica,1016b 33–1017a 6

[9] Metafizica,1040a 27–33

[10] Metafizica,1003a 23–33

[11] Siger din Brabant răspunde textului tomist în tratatul *Quaestiones de anima intellectiva,* VII, (cf. bibliogr.): dacă ar exista în fiecare om un suflet particular, Dumnezeu ar putea face încă un asemenea suflet, apoi încă unul, etc. Insă Dumnezeu nu poate fi contradictoriu, pe când un asemenea gest implică o contradicție: nu pot exista, în același timp și sub același raport categorial doi indivizi ci numai unul, ca număr. Aceasta înseamnă, pentru Siger, că Dumnezeu nu poate crea un suflet individual. Sf. Toma acceptă contraargumentul lui Siger, în sensul că este adevărat că o individualitate este irepetabilă, însă Dumnezeu este cel care conferă acestuia darul ființei *(donum essendi)* iar „multiplicarea" sufletelor este diferită de o serialitate a lor.

[12] Termenul *intellectum* corespunde neoplatonicului *νοητόν* (cf. de ex. Plotin, *Enn.* V, 9, 7). Termenul are conotația inteligibilului care este obiect al intelectului, însă el trimite la un sens obiectiv, în sensul că *νοητόν* există prin sine, nu întrucât intelectul îl gândește (cf. F. Peters, *Termenii filosofiei grecești,* ed. Humanitas, 1993, pp. 185–188). Sf. Toma preia transpunerea latină a termenului, iar sensul se păstrează. (cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux,* ed. du Seuil,1996, pp. 262–282)

[13] Apărarea tomistă întâmpină o nouă dificultate: dacă există un unic *intellectum,* intelectul ar fi chiar Dumnezeu, iar îngerii nu ar mai fi deosebiți între ei, ca inteligențe nemateriale. Ori, îngerii nu cunosc prin imagini, așa ca oamenii, însă și ei ar trebui să fie multipli, întrucât ei sunt persoane. Înseamnă că principiul multiplicării intelectelor nu ar trebui redus la imagine.

[14] Atacul tomist vizează în acest caz un punct important al poziției lui Averroes: dacă acesta îl criticase pe Avicenna pentru platonismul său, ideea celor două subiecte ale cunoașterii, alături de scoaterea din rolul de subiect al cunoașterii a omului, cu excepția imaginației, aduce pe Averroes însuși în situația de a susține platonismul: înțelesul ar deveni un inteligibil separat, pentru a cărui cunoaștere intelectul nu ar mai avea nevoie de imagini, deci nici de corp.

[15] Această ruptură a omului de cunoaștere, exagerată de averroismul latin până la a susține că omul nu este subiect pentru cunoaștere, ci un obiect al ei (cf. *Anonimul lui Giele,* bibliogr. II, 10), așa încât intelectul unic nu ar mai fi nici măcar intelect unic *pentru toți oamenii* ci ar fi un intelect unic în sine, participat în mod accidental de om.

[16] Prin urmare, este cu putință o cunoaștere a singularului, deoarece ceea ce cunoaștem nu este inteligibilul, care se aplică mai multor obiecte, ci *înțelesul (intellectum)* care se aplică unui singur obiect.

[17] *Metafizica,* IX, 1050b

[18] *Categorii,* la 25–27

[19] *Metafizica,*1074a 15–17

[20] *Metafizica,* 1074a 19–20

[21] Această demnitate la care ridică Sf. Toma corporalitatea este comună cu Aristotel, pentru care universalul unui lucru se împărtășește atât de la materie cât și de la formă. (cf. 1035b 35–33, și altele). Pentru Sf. Toma, această teorie intră în consonanță cu dogma învierii după trupuri neotestamentară. Astfel, în

*Summa Contra Gentiles,* IV, c. 88, spune, tratând despre sexul şi vârsta celor care vor învia, că indiferent de vârsta la care au murit, toţi vor învia la 33 de ani, care este vârsta învierii şi deci a deplinităţii lui Cristos. Nu doar cei care au murit mai târziu, dar chiar şi cei care au murit mai devreme de această vârstă, spune Sf. Toma în bunul spirit aristotelic, vor învia la vârsta actului lor deplin, de 33 de ani. Căci actul este anterior, spune Aristotel, potenţei, iar orice potenţă îl preconţine: virtual, fiecare dintre noi avem în mod etern vârsta de 33 de ani.

[22] *Etica Nicomahică,* 1177a 12–18

[23] Algazel, *Metaphysica,* I, tr. I, div. 6, ed. J. T. Muckle, p. 40–41.

[24] *Fizica,* 194b 13–15

[25] Avicenna, *De anima, V,* 3, ed S. van Riet, 1980, p. 475

[26] După cum o spune Bruno Nardi (cf. *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958), cum o mărturiseşte Borbély Gábor în ediţia maghiară (cf. bibliogr. I., 7, p. 97) un asemenea citat în tratatele lui Siger nu se găseşte. Faptul este foarte important: înseamnă că Sf. Toma, într-un sens, îşi inventează adversarul pentru a-l putea respinge, exagerându-i poziţia. Nu ştim dacă Siger din Brabant a fost iniţial de părere că există două adevăruri, însă textele care au rămas spun contrariul.

[27] Este evident că o asemenea teză era de nealăturat aristotelismului, pentru care intelectul activ este neafectat. Din această perspectivă, Sf. Toma este mai apropiat decât Siger de teoria dublului adevăr.

# Note la Siger din Brabant

---

[1] După cum se poate observa, structura capitolului 9 din *Quaestiones in terium De anima* urmează structura generală a unei *Quaestio* din învăţământul anilor 1270. Sf. Toma va folosi în majoritatea lucrărilor sale, mai puţin opusculele, acelaşi tip de formulare a argumentelor: la început un *„cercetarea priveşte“ (quaestio est de...).* Apoi, ipoteza aparentă cu care se porneşte în cercetare: *„şi s-ar părea că“ (et videtur quod...).* Apoi urmează argumentele care sprijină ipoteza, după care cele care stau împotriva tezei: *dar dimpotrivă (sed contra)*, iar apoi concluzia (*conclusio* sau *solutio*). După această prezentare urmează partea cea mai importantă a unei *Quaestio* anume argumentele susţinătorului ei; pasajul este introdus la Sf. Toma de obicei prin *Răspund prin a spune că... (Respondeo dicendum)*, iar în acest caz Siger spune simplu *eu spun (dico).* Orice *Quaestio* se încheie printr-o suită de respingeri ale contra-argumentelor înfăţişate la început. Această structură este motivul pentru care am marcat cu litere italice începutul fiecărui moment.

[2] Averroes, *In De anima Comm.*, II, 5, ed. Venetiis, 1562, pp. 161–165.

[3] Aristotel, *Metafizica*, 1073a 33 sqq.

[4] Aristotel, *Metafizica*, 1034a 4–8.

[5] Un pasaj cu un sens foarte apropiat se găseşte în Aristotel, *Metafizica*, 999a 2 sqq., unde ni se spune că Unul poate fi împărțit fie după cantitate, fie după specie, ceea ce ar însemna că împărțirea după cantitate se face în interiorul speciei, iar împărțirea după calitate în interiorul genului.

[6] Aristotel, *De anima*, 415b 3–7.

[7] Avicenna, *De anima*. V, 3, ed. Van Riet, pp. 105–107. Avicenna spune mai mult decât reia Siger aici, deoarece filosoful arab accentuează explicit raportul accidental între suflet şi corp: „*Căci noi vom spune altfel, anume că fiecare suflet devine singular din toată colecția speciei lui, numai prin dispozițiile accidentale ale sale*".

[8] Aristotel, *Metafizica*, 996a 30–996b 1.

[9] Averroes, *In De anima, III comm.*, ed. Venetiis, 1565, pp. 161–165.

[10] Este vorba despre sfârşitul capitolului 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet*.

# Postfață *

În ziua de 10 decembrie 1270, episcopul Etienne Tempier al Parisului anunță o serie de 13 propoziții ca fiind contrare credinței creștine și, prin urmare, interzise în mediul universitar parizian. Dintre acestea, primele două susțineau existența unui singur intelect pentru toți oamenii. Propozițiile condamnate erau: „1. Nu există, numeric, decât un singur intelect pentru toți oamenii; 2.Este fals sau impropriu de spus că *omul* este cel care înțelege". Departe de a se origina în filosofia secolului al XIII-lea și departe de a se încheia cu acest secol, susținerile răscolesc, în toată adâncimea ei, ontologia umanului. Putem relua tema lor în forma unor întrebări: Cine stă ca subiect al înțelegerii și ce este înțelegerea? Apoi, cum este cu putință ca oamenii, separați, să aibă totuși gânduri comune? Suntem noi înșine cei care ne gândim gîndurile sau, dimpotrivă, gândirea se gândește întotdeauna pe sine, folosindu-se, pentru a cunoaște, de imaginile dintr-o lume pieritoare, produse de o facultate sensibilă la fel de pieritoare, asemeni imaginii înseși? Este cu putință să ne folosim de imagini după ce sufletul s-a desprins de trup? Fără imagini, mai avem memorie? Dar îngerii, care nu cunosc prin imagini, au memorie? Iar ultima problemă, cea mai importantă, și de fapt, miza tratatului *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, scris de Sfântul Toma din Aquino în același an – 1270: Este posibil ca

---

* Acest text a fost prezentat la Seminarul de filosofie din Valea Lăpușului, ediția a II-a, iulie 1997, și la Seminarul cu tema „Știință și credință" de la Tescani, septembrie 1997.

în acelaşi timp intelectul să fie şi individual şi etern? (Cu atât mai mult cu cât tot ceea ce este individual pare pieritor, cât timp materia ar da seama de acest individual, iar tot ceea ce ni se prezintă ca universal pare etern, cât timp specia ar da seama de acest universal). Am imaginat toată această listă de întrebări întrucât ele sunt prinse în tema celor două propoziţii condamnate şi în violenţa pe care aceste propoziţii o fac simţului comun. Căci simţul comun este obişnuit să închipuie intelectele ca o pluralitate neproblematică.

Pentru a lua cronologia evenimentelor, trebuie spus, pentru început, că Averroes comentase la Cordoba, în jurul anului 1171, tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel, afirmând despre intelect, deopotrivă sub aspectul lui pasiv cât şi sub aspectul lui activ, că acesta este etern şi unic pentru toţi oamenii[1]. O asemenea teză era completată, aşa cum vom istorisi mai jos, de o reconsiderare a statutului imaginii, de o polemică cu Alexandru din Afrodisia în jurul intelectului posibil aristotelic, (redenumit de comentatorul grec „material", însă interpretat de Averroes şi Alexandru în maniere diferite), apoi de o teorie în care susţinea existenţa a două subiecte ale cunoaşterii (pe de o parte intelectul material, iar pe de altă parte, imaginea. Sugestia acestei teorii o vor prelua, fiecare în felul său, Francisco Suarez şi René Descartes, aşa cum vom arăta mai jos). În plus, o teză care va face obiectul altei dispute, anume aceea a eternităţii lumii. Averroes reclamă în favoarea ambelor teme confirmarea filosofiei peripatetice, şi în principal a lui Aristotel.

---

[1] Aşa cum vom arăta mai jos, o asemenea idee nu este o reproducere a unui gând aristotelic, ci este o posibilă dezvoltare a unei filosofii deschise interpretării, cum este aristotelismul. Aristotel spusese că acea parte a intelectului care este afectată este la rândul ei muritoare, ceea ce intră totuşi în contradicţie cu spusa lui Averroes care credea în unicitatea intelectului posibil. Ori, dacă această parte afectată a intelectului – sau intelectul posibil – este unic pentru toţi oamenii, de aici averroismul latin din secolul al XIII-lea va extrage principiul eternităţii speciei umane. Acest aspect al problemei se leagă însă mai degrabă de o altă zonă a conflictului anilor 1270, anume aceea creată în jurul problemei eternităţii lumii. (cf., pentru aceasta, şi cele trei tratate omonime, *Despre eternitatea lumii*, scrise de Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, dar şi G. W. Leibniz, *Eseuri de Teodicee*, II., 7–9, ed. Polirom, Iaşi, 1997, pp. 49–51).

Aceste teze vor fi preluate de magiştri Facultăţii de Arte din Paris, odată cu intrarea în mediul universitar latin a comentariilor lui Averroes. Ele fuseseră traduse în Sicilia, în anul 1227, de Mihail Scotus şi Hermann Germanus.

Pericolul pe care îl reprezenta pentru învăţământul teologic teza unităţii intelectului a fost evident, prima oară, pentru papa Alexandru al IV-lea. În anul 1263, el îl roagă pe Albert cel Mare să scrie un tratat împotriva acestei teze. Profesată în neastâmpărul şi rumoarea intelectuală a Facultăţii de Arte din Paris, ideea că ar exista un singur intelect pentru toţi oamenii, la care fiecare om participă prin imaginile produse în facultatea sensibilă, pune în pericol singularitatea persoanei umane, existente ca suflet singular şi etern şi, desigur, supus unei judecăţi divine. Această judecată îşi pierde sensul în cazul unui intelect unic sau care, în cel mai bun caz, s-ar multiplica după numărul oamenilor numai în cursul vieţii pământeşti.

Oscilând între o acceptare entuziastă a unei părţi a averroismului şi respingerea indecisă a alteia, Albert cel Mare scrie un tratat *Despre unitatea intelectului.* Urmarea în mediul parizian nu a fost semnificativă. Începând probabil cu anul 1265, îl găsim pe magistrul Siger din Brabant, adevărata ţintă a atacurilor tomiste şi reprezentant de prim rang a ceea ce istoricii filosofiei medievale numesc „averroism latin“[2], la Facultatea de Arte a Universităţii pariziene. El predă un Aristotel în spirit averroist, în ciuda repetatelor interdicţii papale de a se mai preda Aristotel la Universitate. Pe de altă parte, în ciuda aceleiaşi interdicţii papale, Sf. Toma din Aquino soseşte la Facultatea de Teologie a Universităţii în anul 1269, unde va preda şi va comenta pe Aristotel până în anul 1272, cu doi ani înaintea morţii sale.

În anul 1270 Sf. Toma scrie tratatul *De unitate intellectus contra averroistas,* pentru a răspunde în scris scrierii lui Siger din Brabant *Quaestiones in tertium De anima,* redactată în anul 1269. Drept urmare a scrierii tomiste şi, pare-se, a unei discuţii între Albert şi Aegidius din Lessen (cuprinsă în lucrarea lui Albert *De quindecim problematibus*) Etienne Tempier pronunţă

---

[2] Cu excepţia lui F. Steenberghen, care preferă expresia „aristotelism heterodox“ (cf. Bibliografia, V, 58).

condamnarea celor 13 propoziții care vizau, în cea mai mare parte, învățământul averroist.

Condamnarea este cvasi-inutilă, deoarece ea nu provoacă decât o separare de Universitate, în anul 1272, a Facultății de Arte. Aceasta din urmă își alege un nou rector până în anul 1275, când Pierre d'Auvergne va reunifica Universitatea. La trei ani după moartea Sf. Toma, Etienne Tempier revine cu 219 propoziții condamnate, dintre care multe aparțineau tomismului însuși[3]. De fapt, miza acestei polemici, în care se vor amesteca mai târziu Aegidius din Roma, Raymundus Lullus, iar pe de altă parte Boetius din Dacia și Jean de Jandun, are două planuri fundamentale:

1) primul privește recuperarea lui Aristotel în filosofia europeană. Indiferent, până la o măsură, de fidelitatea interpretărilor, recuperarea lui de partea tradiției creștine nu putea trece decât prin dovedirea falsității interpretării lui Averroes. Împotriva recuperării lui Aristotel se pronunțau în bună parte franciscanii, amestecați dealtminteri în condamnarea de la 1277. Pentru a putea fi adaptat credinței creștine, Aristotel nu putea susține unitatea intelectului posibil în raport cu toți oamenii și nici eternitatea lumii. Dovedirea acestui fapt a fost asumată de călugărul dominican Toma din Aquino.

2) Pe de altă parte, inexistența unei individualități nemuritoare a omului punea în pericol escatologia creștină. Atunci, principala armă de apărare a Sf. Toma este răspunsul la întrebarea: ce anume face ca sufletul, înțeles în sensul aristotelic, să poată fi deosebit de la un om la altul, dar totodată această individualitate să nu depindă de ceea ce este trecător în om? Sau: cum este cu putință ca aceeași realitate să acționeze și să cunoască *în timp,* dar să fie responsabilă în *eternitate?* Așa cum vom prezenta în cele de mai jos, cumpăna problemei va fi decisă de statutul acordat realității sensibile a corpului și a imaginii: anume, dacă în această lume corpurile sunt multiple, putem deduce de aici, oare, că această multiplicitate singură este și principiul de multiplicare a sufletelor? Dacă este, atunci

---

[3] Pentru textul celor 219 teze, împreună cu un comentariu anexat, alături de un tabel al corespondențelor cu cele 13 teze condamnate la 1270, vezi R. Hisette, cf. Bibliografia, VI, 2.

pieirea trupurilor conduce la întoarcerea sufletelor multiple în unul singur, căci prin moarte ele şi-ar pierde memoria şi nu ar mai putea gândi în lipsa imaginilor sensibile.

Siger de Brabant va avea o atitudine ambiguă în polemica cu Sf. Toma, încercând, ca soluție de compromis, o multiplicare a intelectelor după corpuri şi după imaginație, dar nu în sine. În urma scrierii Sf. Toma, el va compune încă două tratate, *Quaestiones de anima intellectiva şi De intellectu* (1271)[4] în care susține poziția sa inițială asupra unității intelectului. Mai târziu va şovăi, renunțînd la multe din tezele sale în comentariul la *Liber de Causis* (1276), admițând chiar posibilitatea ca Aristotel să se fi înşelat. Propriu-zis, el nu va susține niciodată că „omul nu înțelege", adică nu omul este subiect al cunoaşterii. O asemenea susținere a apărut într-un tratat din tradiția averroismului latin păstrat anonim (celebrul anonim de la Oxford, Merton College, 275, vezi *Bibliogr.*, II, 10, supranumit, după numele unuia dintre editorii lui, „Anonimul lui Giele"). Tratatul numeşte omul „obiect" *(obiectus)* al cunoaşterii, realizate de intelectul activ prin actualizarea celui posibil cu ajutorul imaginilor realizate de om, la nivelul sufletului senzitiv. Aceasta ar însemna că nu omul cunoaşte, ci *prin el* un intelect unic realizează cunoaşterea. Punerea unei asemenea ipoteze reia o întrebare mult mai veche, în care se află cuprinşi şi primii comentatori aristotelici: cine este intelectul activ? Poate fi el identificat cu divinitatea, sau este numai (atât cât a spus Aristotel în *Despre suflet,* 430a 15), „aşa ca o lumină" a cărei sursă, deosebită de ea însăşi, ar fi divinul?

Probabil că atitudinea neclară a oponentului său îl determină pe Sf. Toma să îl „completeze", uneori la limita falaciosului, pentru ca respingerea să aibă un obiect determinat. Toma îl acuză pe Siger de susținerea unui adevăr dublu (pe de o parte potrivit cu rațiunea, prin care ar crede în unitatea intelectului, pe de alta a unui adevăr potrivit cu credința, prin care nu ar crede în unitatea intelectului pentru toți oamenii – *De unitate,* 123). Însă această teză nu există în manuscrisele

---

[4] Ultimul tratat ni s-a păstrat fragmentar, astfel încât este cu putință ca el să reprezinte o secțiune a lucrării *Quaestiones de anima intellectiva.*

atribuite lui Siger din Brabant[5]. (Textele adesea lacunare rămase de la Siger ne dispun cu uşurinţă la a-l percepe pe acesta direct din textul oponentului său.[6])

După condamnările de la 1277, tomismul şi averroismul latin se vor dezvolta paralel, iar conflictele vor deveni mai atenuate; averroismul va lua drumul Italiei, pregătindu-şi o nouă perioadă de înflorire în secolul următor, la Universitatea din Bologna. Dante (*Paradisul,* X, 133–138) îl va aşeza pe Sf. Toma într-un cerc al Fericiţilor, împreună cu Siger de Brabant.

*

Aşadar, pe de o parte, teza pluralităţii intelectului posibil, unitatea sufletului cu corpul, omul ca subiect al gândirii, naşterea în temporalitate a unui suflet singular dar şi etern. De cealaltă parte – existenţa unei realităţi deopotrivă inteligibile cât şi inteligente[7], unice pentru toţi oamenii, alături de desfiinţarea omului ca subiect cunoscător. Departe de a istorisi un capitol al filosofiei medievale blocat în temporalitatea proprie, cele două susţineri par mai degrabă „nişte poziţii ale gândului", pentru a relua o terminologie hegeliană, a căror conciliere să nu însemne deloc înfrângerea unei singure susţineri şi victoria, unilaterală, a celeilalte.

Pentru a le vedea pe ambele în completitudinea lor, va trebui să coborâm în adâncime, la Capitolul 5 al Cărţii a III-a din *Despre suflet* a lui Aristotel şi să expunem de aici, pas cu pas, întâmplările.

---

[5] Iată ce spune, în acest sens, Alain de Libera în *Prefaţa* sa la ediţia franceză a tratatului *Despre unitatea intelectului contra averroiştilor* (cf. bibliografia, I, 5, p. 53): „... nimeni, înaintea lui Toma, care îl inventează, a lui Tempier, care îl instituţionalizează, a lui Raymundus Lullus, care îl popularizează, nu a susţinut absurda doctrină a dublului adevăr – nici Boetius de Dacia, căruia i se atribuie păcatul de a nu cunoaşte logică, nici *a fortiori* Siger din Brabant. Doctrina dublului adevăr este o cursă logică întinsă de Toma autorilor care se mulţumeau să afirme că, dacă există o teză a filosofiei falsă în ochii credinţei, aceasta va trebui, din acest motiv, respinsă".

[6] Între primii probabil, Emile Brehier observă această inadvertenţă în *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1949, p. 340.

[7] Este posibil ca ideea unităţii intelectului pentru toţi oamenii să provină, genealogic, dintr-o suprapunere între ideea existenţei unui suflet universal, prezentă din filosofia presocratică şi apoi la Platon, în stoicism şi în neoplatonism, şi ideea sufletului particular, ca posibil derivat din primul.

Aristotel defineşte sufletul, atunci când doreşte să spună „ceva în general“ cu privire la el, ca fiind *„entelehia primă a corpului natural dotat cu organe – ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ*“(412b 5–6). Să analizăm fiecare cuvânt al acestei definiţii.

Mai întâi, *ἐντελέχεια*. A se avea pe sine dăruit scopului (*ἐν-τέλει-ἔχειν*), tradus mai comun prin *act,* înseamnă pentru Aristotel realitatea deplină sau plenitudinea în care cauza (*αἰτία*), în două din înţelesurile sale, anume ca formă şi ca materie, alcătuieşte un compus (*σύντεθον*). Atât forma cât şi materia ţin de natura universalului, cum spune Aristotel în Cartea a VII-a (Z) din *Metafizica*: *εἶδος καὶ ὕλη τοῦ καθόλου* – formă şi materie ca universale[8]. Tocmai de aceea Aristotel continuă definirea sufletului în pasajul citat la început ca definiţie: *şi din acest motiv nu este nevoie să se cerceteze dacă sufletul şi corpul sunt una...* (412b 6–7). Sufletul este act al corpului, iar de aceea sufletul este identic cu corpul. Dar în acelaşi timp este diferit, deoarece mişcarea corpului este deosebită de nemişcarea (principială) a sufletului. În acelaşi timp *ἐντελέχεια* este realitatea deplină sau actul unui existent, astfel încât această realitate este preconţinută în posibilitatea de a fi proprie lucrului. Aristotel va susţine, de aici, o anterioritate a actului în raport cu potenţa; arborele argumentării acestei teze (vezi, de ex. *Metafizica,* VII, cap. 8) este sintetizat de filosof într-o formulă lapidară şi şocantă pentru simţul comun: orice *ἐντελέχεια* este ceea ce a ajuns să fie, adică realizarea deplină a lucrului, dar în acelaşi timp ea este şi ceea ce lucrul era pentru a fi (*τὸ τι ἦν εἶναι* – expresie tradusă de latini cu *quod quid erat esse*). Imperfectul verbului *a fi (ἦν – erat)* sugerează la nivelul aspectului temporal că actul este, ca împlinire, ceva care deja stă, ca atare, să se împlinească în potenţialitatea sa. De aceea, putem spune cu uşurinţă că actul are şi rol de întemeiat dar şi rol de

---

[8] cf. *Metafizica*, 1035b 30–33. Faptul a fost observat de mulţi exegeţi, între care de Pierre Aubenque, *Le probléme de l'etre chez Aristote*, Presses Universitaires de France, 1962, sau Pierre Aubenque, *Aristotel* în Aristotel, *Categorii*, cf. *Addenda*, p. 151, Humanitas, 1994, sau Gh. Vlăduţescu, *Postfaţă*, în Aristotel, *Despre suflet*, ed. Ştiinţifică, 1996, p. 277.

întemeietor, iar *entelehia* intră în zona semantică a accepțiilor principiului. De aceea, sufletul va fi, asemeni principiului (o spune Aristotel în *Despre suflet,* I, 408b 30–32, sau 406a 3) nemişcat şi neschimbător . În acest sens ar trebui înțeles şi al doilea cuvânt al definiției: „entelehie *primă – πρώτη*". Sufletul întemeiază compusul viu în fiecare entelehie particulară a lui, însoțindu-l; iar în ordinea principiului, el este prim.

Al treilea cuvânt este de maximă importanță în economia definiției: „entelehie primă *a corpului – σώματος*). Enumerând funcțiile viețuitorului (simțire, hrănire, mişcare, iar în cele din urmă şi cel mai problematic, gândire – 414a 31–32), Aristotel este pus în situația de a-şi ilustra cu eleganță conceptele: sufletul, ca principiu, este nemişcat. Dar ca act îndeplinit *al cuiva,* putem vorbi despre mişcarea compusului: grație trupului, care nu este nici închisoare a sufletului, nici o pasivitate mişcată de altceva, ci are în mod „egal" cu forma lui o demnitate a accesului la universal, putem vorbi despre un autor al simțirilor, al acțiunilor, etc., care este compusul. De aceea, nu sufletul este cel care gândeşte, simte, țese, construieşte, se înduioşează, este trist sau bucuros (spune Aristotel în *Despre suflet,* I, 408b 5–15) ci *compusul.* Sau, mai simplu, omul. De aceea, separațiile pe care noi le operăm în discursul nostru între termenii „suflet", „corp", „om" funcționează la nivelul descrierii verbale, dar nu corespund unor separații reale. Din perspectiva sufletului (dacă este legitim să imaginăm o asemenea „perspectivă") corpul ar fi un instrument pentru suflet (corpul ar fi „aşa ca un topor" spune Aristotel – 412b 12), dar din perspectiva întregului compus, atât sufletul cât şi corpul sunt deopotrivă instrumente de manifestare a întregului. În acest fel corporalitatea se însufleţeşte, ea este vie şi mai ales reală. Corpului i se atribuie ceea ce era pentru a fi (spune Aristotel: sufletul este ceea-ce-era-pentru-a-fi *pentru un anumit corp* (s.n.) - *τῷ τοιῷδι σώματι – Despre Suflet,* II, 1, 412b 11). Cheia acestei legături pare a fi dată de cele două adjective pe care, în definiția analizată, le primeşte corpul.

Pe de o parte, el este *natural – φυσικοῦ*. Ori, natura este ceea ce creşte fără a fi forțat să se producă (vezi, de pildă, *Metafizica,* V, 4). Sufletul este pentru om, într-un fel, natura lui

proprie, deoarece el este actul corpului, iar *natura* este ceea ce împiedică naşterea monstruosului, introducând o ordine între cele care devin[9]. De aceea, corpul este instrument pentru suflet, dar într-un sens cu totul limitat, astfel încât exemplul toporului este numai unul metodic.

Pe de altă parte, corpul este *dotat cu organe* (*οργανικοῦ*). Ultimul cuvânt oferă o convergență celorlalte cuvinte din definiție, dar în acelaşi timp el este şi începutul nedumeririi cu privire la natura intelectului. Organele corpului sunt moduri de manifestare a sufletului. Astfel, unele potențe ale omului dispun de un organ (pentru văz avem, de exemplu, ochiul), dar pentru puterea de înțelegere a sufletului nu dispunem de un organ corporal. De aceea, simțurile se şi aseamănă cu intelectul, dar se şi deosebesc.

Ele se aseamănă, între altele, deoarece trebuie să fie amândouă în potență pentru a realiza simțirea sau înțelegerea. De pildă, Aristotel se opune tezei lui Empedocle care susținea că, pentru a se realiza înțelegerea, înțelegătorul trebuie să aibă ceva din natura înțelesului. Aristotel spune că tocmai acest lucru ar împiedica înțelegerea (429a 20–21). Sf. Toma explică acest gând al lui Aristotel (*De unitate...*, 20), arătând firescul situației: putem vedea culoarea peretelui dacă *nu* avem în ochi acea culoare ci doar *posibilitatea* de a primi acea culoare. Mai mult, aflăm din *Summa contra Gentiles,* II, 55, că înțelegerea este o pătimire, dar nu o distrugere a inteligentului de către inteligibil. Ea este o primire în care modul primitorului este proporționat cu modul celui primit. (Ne aflăm, cu această propoziție tomistă, în punctul de la care, deoparte, poate pleca transcendentalismul lui Kant, pentru care natura primitului este proporționată *după* natura primitorului; iar, pe de altă parte, rămâne în urmă drumul lui Plotin, în care există o proporție *între* natura primitului inteligibil şi natura primitorului inteligent, dictată de procesiunea *νοῦς*-ului).

---

[9] Un studiu cuprinzător pe tema ordinii naturalului opus monstruosului îi aparține lui G.E.R. Lloyd, *Invenția naturii*, în *Metode şi probleme în ştiința Greciei antice*, ed. Tehnică, 1995, pp. 467–484.

Dar intelectul se şi deosebeşte de simţuri, pentru că sensibilele prea intense pot distruge simţurile, în vreme ce intelectul se proporţionează cu inteligibilul şi poate deveni una cu el în cunoaştere. Dacă însă intelectul este lipsit de un organ corporal, înseamnă că el este „separabil" (χωριστόν), adică este altfel decât celelalte facultăţi. Pe de altă parte, neavând un corespondent supus distrugerii, el poate fi declarat nemuritor (430a 22–23) Dar în această clipă încep cu adevărat dificultăţile: 1) dacă intelectul este nemuritor, cum poate el cunoaşte lucruri pieritoare?; 2) dacă intelectul este nemuritor, cum poate fi el una cu omul şi parte a sufletului?; 3) dacă intelectul este în potenţă faţă de cele inteligibile, cum anume, totuşi, ajunge să ia naştere deodată gândirea (*καί πως ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν*; – 429a 13)? Deşi nu este un corespondent organic al corpului, intelectul aparţine – paradoxal – sufletului (*τῆς ψυχῆς νοῦς* – 429a 23). Aristotel adaugă, într-o paranteză: „mă refer la intelectul prin care (*ᾧ*) sufletul desfăşoară gândirea (*διανόεται*) şi concepe (*ὑπολαμβάνει*)" – 429a 23.

Cunoaşterea va fi astfel analogică oricărei actualizări, însă „rolurile" vor fi redistribuite. Actul va fi înţelegerea, ca unitate între înţeles şi înţelegător. În cadrul intelectului acţiunea şi pătimirea se distribuie, şi crează iluzia existenţei a două intelecte, cu atât mai mult cu cât limbajului îi este uşor şi convenabil să vorbească despre intelect *activ* şi intelect *pasiv*. Dar Aristotel nu enunţă o separare substanţială a lor, ci numai una funcţională: *„Ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu şi neafectat, şi nu are în comun nimic cu altceva, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înţelege, de vreme ce înţelegerea este o anumită afectare? Căci ceva comun* (*τι κοινόν*) *stă drept temei amândurora, pare-se, <adică> atât pentru producere* (*ποιεῖν*) *cât şi pentru afectare* (*πάσχειν*) – 429b 25–26). Această ultimă propoziţie, departe de o propune o separaţie în interiorul intelectului, arată cum intelectul se produce afectându-se pe sine. Cum se împacă aceasta cu teza nemişcării principiale a sufletului? Dificultatea poate fi rezolvată acceptând analogia cu actul compusului: intelectul este în act ca şi un compus al materiei cu forma, iar despre mişcarea compusului poate fi vorba, în vreme ce mişcarea principiului nu există. Când intelectul este în act, el devine una cu inteligibilul, iar în

această situație, aspectul pasiv al intelectului joacă „rolul“ unei materii. Ne aflăm, cu această observație, în miezul Capitolului 5 din Cartea a III-a a tratatului aristotelic.

Faptul că aspectul pasiv al intelectului, sau aşa numitul intelect posibil, joacă rolul materiei, nu înseamnă că el este corporal, cum va crede mai târziu Alexandru din Afrodisia. Dimpotrivă, înțelegerea reprezintă, pentru Aristotel, o actualizare a unor specii inteligibile corespondente lucrurilor, care se află în potență în intelectul posibil. Lumina intelectului agent aduce în act speciile intelectului posibil, dar cele două intelecte sunt unul. Dar, cum este acest lucru cu putință, dacă intelectul activ este nemuritor, pe când celălalt este muritor? Aşa, intelectul ajunge să fie născut-nenăscut, pieritor-nepieritor, actual-posibil, iar în cele din urmă, Unu-Multiplu.

Intelectul agent nu dispune de memorie, ci noi ne amintim numai atât timp cât speciile intelectului posibil sunt luminate de cel activ. Iar cel activ, pe de altă parte, nu înțelege nimic fără cel posibil (*Despre Suflet,* 430a 23–25). Faptul că memoria nu are loc în lipsa intelectului posibil este comentat de G. Rodier[10] în trei feluri: fie că omul nu păstrează amintirea vieții sale după moarte, fie că omul nu reține în această viață amintirea celei anterioare, fie că gândirea eternă a intelectului activ nu este însoțită de memorie. Prima ipoteză, adoptată de Themistius şi pe urmă de averroism, pare cea mai plauzibilă, ceea ce înseamnă că nu a stat în intenția lui Aristotel un argument al nemuririi sufletului individual. Astfel, G. Rodier spune: „nu există continuitate de conştiință între viața intelectului activ unit cu intelectul pasiv şi existența sa separată şi în sine“.

Pentru ca omul să fie *„în chip maxim intelect“* (*Et. Nicom.,* 1169a 2), este nevoie ca el să aibă parte în egală măsură de ființă muritoare şi nemuritoare. De aceea, aporia care se înalță înaintea creştinilor aristotelizanți din jurul anilor 1270 a fost: dacă intelectul posibil este singurul care are memorie (aşa cum spusese Aristotel), el ar trebui să fie nemuritor, pentru a face cu putință Judecata de apoi, căci el dispune de imagini, în lipsa cărora omul nu poate gândi şi nici nu-şi poate aminti nimic (*„atunci când contemplă, este necesar să contemple ceva însoțit*

---

[10] Aristotel, *Traité de l'âme,* commentaire par G. Rodier, Paris, 1985, p. 465.

*de imagini"* – *όταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν* – 432a 8–9). Dar cum este cu putință ca natura coruptibilă a imaginii să se păstreze după moarte? Este evident că un răspuns la această întrebare ar deschide calea întemeierii unui suflet deopotrivă individual cât şi etern. Pentru Aristotel, imaginea este condiționată de funcționarea simțurilor[11], dar ea nu este o senzație, căci imaginea nu are o continuitate asemeni senzației. Apoi, ea nu reprezintă nici o opinie, dar nici o împletire a senzației cu opinia într-un mod accidental, ci *„imaginația (φαντασία) reprezintă o împletire între opinia asupra albului şi senzația de alb (...). Aşadar a imagina reprezintă a forma o părere asupra <unei> simțiri, dar nu în mod accidental"*. (428a 30 – 428b 2). Mai târziu, pentru Sfântul Toma, corpul va fi principiu de individuare a sufletului, iar imaginea condiționată de senzorialitate va fi principiu de individuare a intelectului.

Deja mitul platonic al lui Er, de la sfârşitul dialogului *Republica*[12], pusese problema individualității şi eternității sufletului, însă implicit: distincțiile dintre suflete se constituie prin experiența lor din această lume, potrivit cu care ajung să primească un nou destin, într-o altă viață. Pentru Aristotel, intelectul agent nu pare a fi distinct de la om la om, (opinie căreia Sf. Toma i se opune în *Summa contra Gentiles,* II, 76, însă pare a o admite ca posibilă în *De unitate,* 86), deoarece memoria care individualizează aparține intelectului posibil şi el este pieritor (430a 23-25). Intelectul agent este *„aşa ca lumina"*, iar el provine de la un „soare" care va fi identificat de comentatori cu divinul. Acest soare apare într-un pasaj din *Fizica* (194b 13–15) în care ni se spune că soarele împreună cu un om pot crea un alt om, sugerând inteligența dăruită omului „din afară" (*θύραθεν – de foris*).

Astfel, poziția lui Aristotel este *problematică,* el oferă o paradigmă a cărei situare în filosofia secolului al XIII-lea nu mai aparține doar textului aristotelic, ci mai degrabă comentatorilor, a căror interpretări crează destin atât pentru aristotelism cât şi pentru comentatorii înşişi.

---

[11] *Despre suflet*, 428b 13.

[12] Platon, *Rep.* 614b–621d.

Alexandru din Afrodisia va susține o implicare mai profundă a intelectului în corporalitate[13]. Intelectul posibil va fi redenumit intelect *material* (νοῦς ὑλικός). Aceasta va însemna, pentru comentatorul grec, că intelectul *material* nu mai este cu adevărat un loc al ideilor (τόπος εἴδων – pe care Sf. Toma îl înțelegea „ca pe un receptacol, în sens platonic" – *De unitate,* 24). De aceea, lui Alexandru din Afrodisia i se pare mai firesc să numească intelectul posibil ca *material,* precizând că în urma experienței se poate crea și un intelect în care să se păstreze toate cunoștințele achiziționate (νοῦς καθ' ἕξιν), care să le preformeze oarecum pe cele noi. Averroes, în secolul al XII-lea, va prelua terminologia lui Alexandru, însă cu un sens diferit, protestând față de opțiunile comentatorului grec. Căci Alexandru ar fi susținut că intelectul material este format din elemente corporale[14], deoarece altminteri nu am putea explica de ce ne folosim de imagini sensibile pentru a cunoaște. Reluând o idee aristotelică, protestul lui Averroes împotriva corporalității intelectului material declanșează întreaga problemă a intelectului unic pentru toți oamenii.

Mai întâi, obiecția lui Averroes: intelectul material[15], pentru a cunoaște, trebuie să fie în potență. Această situație seamănă cu aceea a materiei față de actul ei, dar asemănarea nu ne obligă să spunem că intelectul (cu rol) material este chiar o materie, într-un sens corporal. Dimpotrivă, el trebuie să fie imaterial, deoarece altminteri nu ar putea prelua forma inteligi-

---

[13] Nu este locul potrivit aici să prezentăm o istorie a comentatorilor tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel, ci amintim doar acele poziții cu ajutorul cărora se poate reconstrui sensul polemicii anilor 1270. Pentru teoria intelectului la comentatorii aristotelici cf. Octave Hamelin, *La theorie de l'intellect d'aprés Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953.

[14] Sf. Toma, *Summa contra Gentiles*, II, 62: „*... căci Alexandru spune că intelectul posibil este însăși pregătirea în natura umană spre a primi influența intelectului activ...*"; sau Hamelin, *op. cit.*, pp. 61–62: „Alexandru din Afrodisia s-a înșelat complet asupra gândirii lui Aristotel. Mai întâi folosirea definiției aristotelice a sufletului este un veritabil abuz: căci Aristotel restrânsese definiția sa prin rezerve exprese și nu este adevărat că după el sufletul ar fi în întregime o formă neseparabilă. Apoi Aristotel declară că intelectul material este neafectabil, separabil și simplu, calificări care nu s-ar putea aplica unei naturi generabile și coruptibile, așa cum este intelectul la Alexandru din Afrodisia".

[15] Folosim expresia „intelect material" pentru „intelect posibil" pe tot parcursul descrierii poziției lui Averroes.

bilă din obiect. De asemenea, el nu poate fi nici formă pură, pentru că este receptacol al ideilor, iar o formă nu poate primi o altă formă, ci numai o materie sau cineva care împlineşte rolul ei, aşa cum, în lumea fizică, materia este actualizată de o formă. În al treilea rând, el nu poate fi nici compusul materiei cu forma, deoarece acest compus este chiar faptul de a înțelege ceva, prin *actualizarea speciilor* care îşi au locul în enigmaticul intelect „material". Averroes defineşte astfel intelectul material: *„... ceea ce în potență este toate conceptele formelor materiale"*[16]. La limită, Averroes va oferi o soluție: *„Se cuvine fără îndoială să propunem că acesta* (intelectul material – n.n.) *este un al patrulea gen de ființă. Căci de vreme ce ființa sensibilă se împarte în formă şi în materie, tot astfel ființa inteligibilă este împărțită în ceva asemănător acestora două, adică în ceva asemănător formei şi în ceva asemănător materiei. Iar acest lucru este necesar în orice inteligență abstrasă care înțelege altceva <decât pe sine>. Iar dacă nu, atunci nu ar exista multiplul în formele abstrase."*[17] Considerându-l nematerial, neformal, prin urmare etern[18], aproape separat de imaginea pe care o oferă facultatea sensibilă, Averroes izolează intelectul material, ca o facultate la care oamenii pot participa printr-o legătură *(copulatio),* dar care nu ar avea un principiu intern de individuare după numărul multiplu al oamenilor[19].

---

[16] Averroes, *In de anima Comm.*, 139a, ed. Venetiis, 1562.

[17] Averroes, *In de anima Comm.*, 151d, ed. Venetiis, 1562, Octave Hamelin, *op. cit.*, p. 64, care reia la rândul lui numai prima jumătate a acestui pasaj din Averroes, este de părere că acest „al patrulea" gen, ar putea fi numit „materie inteligibilă". În ce ne priveşte, credem că este un compromis terminologic, deoarece am numi mai degrabă acest gen nou al ființei mai simplu *neutrul cuprinzător*, căci el nu e nici materie, nici formă, nici compusul lor, dar ajunge la un moment dat să cuprindă însăşi forma inteligibilă, dar în chip de potență, deci ca o materie.

[18] Ceea ce deja este contrar afirmației lui Aristotel de la sfârşitul Capitolului 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet.*

[19] Este foarte interesant faptul că Sf. Toma va respinge această soluție în cazul omului, dar în cazul lui Cristos, fiul lui Dumnezeu, o va accepta: intelectul nu este unic pentru toți oamenii, *„nisi in Christo qui fuit Deus et homo*" (In IV *Sent. d 49 q2 a1*) sau *Lect. in Ev. sec. Matt in c. 26, 36: intellectus autem Christi conjunctus erat Deo;* pentru o dezvoltare a problemei, vezi Eduard Weber, *Les apports positifs de la néotique d'Ibn Rushd a celle de Thomas d'Aquin,* în *Multiple Averroes, Actes du Colloque International...* Belles Lettres, 1978, pp. 206–249.

Astfel, Averroes salvează principiul imaterialității intelectului posibil şi oferă un răspuns la întrebarea: „cine înțelege?" construind teoria existenței a două subiecte[20] ale cunoaşterii: pe de o parte, imaginea, care este subiect şi provine din partea omului, iar pe de altă parte intelectul material, care este subiect deoarece este actualizat de intelectul agent. În această situație înțelegerea devine act al legăturii dintre intelectul material şi imaginile produse de facultatea sensibilă a omului.

Iată formularea teoriei existenței celor două subiecte ale cunoaşterii: „... *După cum spune Aristotel, a forma cu ajutorul intelectului este asemănător cuprinderii cu ajutorul simțurilor. Dar cuprinderea cu ajutorul simțurilor se realizează prin două subiecte: unul dintre ele este acela prin care ceea ce a fost simțit se dovedeşte adevărat, iar el este simțit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simțit reprezintă forma existentă şi ea reprezintă desăvârşirea primă a simțitorului. Este necesar astfel ca cele înțelese în act să dispună de două subiecte: unul dintre acestea este cel prin care se adeveresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate; celălalt subiect este acela prin care cele înțelese reprezintă una dintre existențele din lume, iar acesta este intelectul material. Fără îndoială că nu există în acest sens nici o deosebire între intelect şi simț afară de faptul că subiectul simțit, prin ceea ce este el adevărat, este în afara sufletului, iar subiectul înțeles, prin ceea ce este el adevărat, se află în suflet*"[21]. Alain de

[20] Folosim termenul *subiect* în sensul lui aristotelic de *ὑποκείμενον*, adică de suport al tuturor afectărilor prin care urmează să se realizeze cunoaşterea, iar nu în sensul pe care filosofia modernă îl dă termenului.

[21] *... formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum; comprehendere autem per sensum perficitur* ***per duo subiecta*** (s.n.) *quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus, et est sensatum extra animam. Aliud autem est subiectum, per sensus est forma exsistens et est prima perfectio sentientis. Necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta: quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet formae, quae sunt imagines verae; secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla nempe est differentia in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subjectum sensus, per quod est verus, est extra animam, et subiectum intellectus, per quod est verus, est intra animam.* – (Averroes, *in De anima comm., ed. Venetiis*, 1562, 146a).

Libera observă[22] că această distincție va fi reluată de Francisco Suarez, care deosebeşte între conceptul formal şi conceptul obiectiv. Pentru Suarez, conceptul formal reprezintă actul intelecției, în vreme ce conceptul obiectiv este ceea ce se reprezintă prin acel act de cunoaştere. Pentru Descartes, ideea este o *res cogitata,* cu două sensuri: ideea are o realitate formală ca mod al gândirii noastre şi o realitate obiectivă ca reprezentativă pentru un lucru. Prin urmare, la fel ca pentru Toma, cunoaşterea este la început o raportare la imagini *(conversio ad phantasmata),* dar de vreme ce pentru Averroes nu există unitatea unui *cogito,* Alain de Libera îşi pune întrebarea dacă sistemul lui Averroes nu este cumva contradictoriu: „Ne putem întreba, totuşi, dacă proiectul nu este contradictoriu în sine însuşi. Acesta este fondul criticii Sfântului Toma, care presupune că sufletul senzitiv şi activitatea intelectuală țin de acelaşi modul: sufletul intelectiv, care este formă substanțială *unică* a compusului uman“[23].

Averroes consideră înțelegerea ca o întâlnire între intelectul activ, intelectul material şi imagini. Individuale şi umane sunt doar imaginile, deşi întâlnirea dintre cele două intelecte formează un intelect *al omului* (numit „intelect produs“ – *factum,* sau, aşa cum vor spune mai târziu averroiştii latini, „intelect achiziționat“ – *adeptus*), dar numai atât timp cât există imaginile: *„Şi apoi Themistius a fost de părere că noi suntem intelectul agent, iar intelectul speculativ nu este altceva nimic decât o continuare* (continuatio) *a intelectului activ numai cu intelectul material. Dar el nu a avut dreptate, ci se cuvine presupus că în suflet există trei părți ale intelectului. Una dintre acestea este intelectul primitor* (recipiens). *Altul este acela producător* (efficiens). *Cel de-al treilea este cel produs* (factum). *Iar două dintre acestea trei sunt eterne, anume cel activ* (agens) *şi cel primitor* (recipiens); *cel de-al treilea însă este generabil şi coruptibil într-un sens, iar în alt sens etern. Iar pentru că noi am fost de părere, în această lucrare, că in-*

---

22 *La querelle des universaux*, ed. Seuil, 1996, pp. 210–211.

23 *La querelle des universaux*, ed. Seuil, 1996, p. 211.

*telectul material este unic pentru toți oamenii*[24] *iar de aici am conchis că specia umană este eternă, așa cum am mai spus și în alte locuri, este necesar ca intelectul material să nu fie golit de principiile naturale comune întregii specii umane."*[25]

Aceasta înseamnă că imaginea este singura care rămâne să individualizeze gândirea. Cu ajutorul acesteia omul intră în legătură cu o putere de cugetare generică, care este intelectul material: *Și, pentru că a fost spus în cele asupra cărora ne-am îndoit anterior că este imposibil ca intelectul să fie în legătură* (copuletur) *cu fiecare dintre oameni, și să fie numărat după numărarea acestora ca și o parte care este, din acesta, ca o materie, (adică intelectul material), rezultă prin urmare că intelectul însuși se află în legătură cu fiecare dintre oameni prin legătura conceptelor inteligibile cu noi* (intentiones intelligibillium). *Căci acestea sunt însăși conceptele imaginate* (intentiones imaginatae), *și mai precis prin acea parte a lor care există în noi și care se prezintă ca formă. Iar de aici, faptul că un copil este inteligent în potență are două sensuri: unul dintre acestea este acela că formele imaginate care se află în el, sunt înțelese în potență. Celălalt sens: intelectul material, care este înnăscut pentru a primi înțelesul* (intellectum) *formelor imaginate ale lui este primitor în potență și în continuitate cu noi în potență"*[26].

Pentru Averroes este acum foarte simplu să arate cum se pot înțelege oamenii între ei și cum pot avea gânduri comune, căci există un intelect comun tuturor. Dar nici individualitatea omului nu este nulă, ci ea rezidă în imaginația care este precedată de un intelect material înnăscut, iar ea este diferită de la om la om. Ceea ce nu salvează Averroes este dubla condiție a sufletului, anume aceea de a fi nemuritor și în același timp

---

[24] *„est unicus omnibus hominibus"* – în traducerea lui Mihail Scotus, iar în traducerea de secol XVI a lui M. Mantini – *„esse unicus in cunctis individuis"*.

[25] Averroes, *In De Anima*, 149e. Precum se vede, Averroes numește în două feluri intelectul activ: *agens* și *efficiens*. Eternitatea intelectului produs (în alte pasaje, numit *speculativus*) provine din eternitatea speciei umane. Același lucru îl va relua Siger din Brabant în tratatul său *De aeternitate mundi* (1272 ?).

[26] Averroes, *In De anima comm.*, 148e.

individual. Dar nu trebuie omis faptul că Averroes nu avea nici un motiv să salveze o asemenea condiție. Profesând o doctrină în care fericirea supremă a omului era unirea sa cu intelectul divin într-o plenară indistincție, Averroes făcea figură de dizident chiar în interiorul lumii musulmane.

Averroismul latin va prelua tezele lui Averroes, dezvoltându-le către o diminuare a omului ca subiect al cunoașterii și către o negare a nemuririi sufletului personal[27]. Textul Sf. Toma este adresat lui Averroes în mod indirect, căci adevăratul oponent al său este magistrul Siger din Brabant și lucrarea lui *Quaestiones in tertium de anima.*

Siger nu adaugă note noi ideilor lui Averroes. Totuși, el precizează un raport, esențial pentru doctrina averroismului latin, între intelectul material și imagini, cu care se îndepărtează de filosoful arab. Averroes, chiar în pasajul citat mai sus, spusese că intelectul material se află înnăscut în oameni și în potență de a primi înțelesul *(intellectum)*[28] conceptelor imaginate. Dimpotrivă, magistrul Siger este de părere că toate conceptele imaginate se află în noi *înaintea* intelectului

---

[27] Zdwisław Kuksewicz (Cf. Bibliografia, V, 37, p. 16) a formulat sintetic tezele averroismului latin, iar Alain de Libera, la rândul lui, redă integral aceste teze (cf. Bibliografia, I, 5, pp. 45–46):

1. Individul uman este constituit de sufletul senzitiv individual, întins și unit cu corpul ca și ființă.
2. Intelectul „material" sau „posibil" este o substanță separată și eternă, unică pentru toți oamenii, dar care nu este forma substanțială a corpului.
3. Intelectul agent este o substanță separată care are funcția de a abstrage universalele ca individuali.
4. Cunoașterea individuală se efectuează la om prin imaginile individuale.
5. Această cunoaștere se numește intelect speculativ, care este individuat și destructibil din cauza unirii sale cu imaginea.
6. Odată ce cunoașterea a fost împlinită, intelectul posibil se unește cu cel agent și formează un intelect achiziționat *(intellectus adeptus)* și în această stare constă fericirea supremă a omului.

[28] Asupra semnificației termenului *intellectum* vezi *De unitate*, 106–110 și pasajele următoare ale Postfeței.

material[29]. Observaţia îl ajută să evite o aporie, potrivit căreia unicitatea intelectului material ne-ar face pe toţi să gândim în acelaşi timp aceleaşi lucruri. Însă poziţia magistrului conţine un gând viclean: dacă admitem anterioritatea în om a conceptelor imaginate (sau: a imaginilor), de aici provin două consecinţe:

1. producerea imaginilor nu ar depinde de intelect ci numai de simţuri, ceea ce este contra lui Aristotel;
2. autorul gândurilor nu ar mai fi omul, nici măcar în act de legătură cu un subiect generic, ci pur şi simplu subiectul generic (numit intelect material) care foloseşte omul drept instrument de producere a imaginilor necesare cunoaşterii.

Nu este întru totul sigur că Averroes ar fi fost de acord cu aceste consecinţe, întrucât la el intelectul material este unic pentru toţi oamenii, dar anterior conceptelor imaginate, în sensul că le întemeiază în om şi participă la cunoaştere împreună cu omul. Ori, la magistrul din Brabant acest rol al intelectului material dispare.

Mai mult: deşi putem spune că Aristotel lasă în urmă mai degrabă un „concept deschis" în privinţa raporturilor dintre aspectul pasiv şi cel activ al intelectului, totuşi la Aristotel diferenţa dintre sufletul ca act al trupului şi un universal care se distribuie unei multiplicităţi ca unitate a ei este considerabilă. Căci semnificaţiile expresiilor *ceea-ce-era-pentru-a-fi* (*τὸ τι ἦν εἶναι*) şi *universal* (*τὸ καθόλου*) sunt diferite. G.Rodier explică această deosebire, spunând că universalul se atribuie în acelaşi fel mai multor indivizi particulari, în vreme ce *τὸ τι ἦν εἶναι* se raportează „întotdeauna la ceva concret şi individual"[30]. Ori un intelect material care nu ţine de entelehia corpului şi nici măcar nu condiţionează, ca un subiect generic, imaginile, nu mai ţine de realitatea individuală a fiecărui om ci mai degrabă de unitatea speciei umane.

Pe de altă parte, în Capitolul 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet,* Aristotel vorbise de o continuitate în timp a actului înţelegerii: Faptul că numim într-adevăr un aspect al intelectu-

---

[29] Acest lucru este spus în *Quaestio 9*, tradusă de noi în acest volum, din lucrarea împotriva căreia Sf. Toma îşi scrie tratatul.

[30] G. Rodier, *op. cit.*, p. 180.

lui ca fiind posibil, aceasta *„nu înseamnă că uneori înțelege, alteori nu înțelege"* (430a 23). Înseamnă că există o continuitate a înțelegerii, care este o identificare cu obiectul inteligibil. Ori, pentru Siger, acest lucru nu este cu putință, de vreme ce existența în om a conceptelor imaginate nu depinde de intelectul posibil.

Modelul lui Siger din Brabant, prin urmare, este contradictoriu, deoarece presupune existența imaginilor în suflet înaintea intelectului posibil, ca și cum imaginile ar fi realități care nu depind de concepte. Rămâne să verificăm opoziția dintre Sf. Toma și Averroes însuși.

Poziția Sfântului Toma nu este aceea a unei succesiuni aristotelice pure, ci aportul aristotelic este completat de o teorie a participației creaturii la Creator de inspirație neoplatonică[31]. Astfel, gradul de diferență dintre existența unui lucru și esența sa stabilește locul oricărei realități în scara participației. Identitatea ființei și esenței lui Dumnezeu[32] așază Creatorul în vârful acestei scări a participației. Acestuia îi urmează îngerii, care au o deosebire formală între esență și existență[33], iar din acest motiv multiplicarea îngerilor este generică iar nu individuală: există mai multe specii de îngeri, dar în fiecare specie există unul singur[34], ca individual. Apoi urmează oamenii, în care distincția existență – esență este mai largă, deoarece dispun de un corp material.

Aspectul individualității angelice este deosebit de important pentru înțelegerea problemei unității intelectului: îngerul este un individual distinct de un alt înger; el nu se topește într-o generalitate angelică ci este persoană, ca și omul, prin

---

[31] cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalite chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1961.

[32] cf. comentariul lui Etienne Gilson la această susținere în *Le thomisme*, Paris, J. Vrin, 1942, pp. 120–136.

[33] cf. *De ente et essentia*, VI, ed., avec trad. et notes de Catherine Capelle, O.P., J. Vrin, 1947, pp. 66–67, sau *Summa contra gentiles*, II, 93.

[34] cf. *Summa Theologica*, I$^a$ Q. 50 a. 3–5.

analogie cu persoana lui Dumnezeu[35]. Iar în *Despre ființă și esență,* VI problema pluralității îngerilor este comentată astfel: *„Iar apoi în asemenea substanțe* (substanțele inteligente, sau îngerii și sufletul omului – n.n.) *nu se află o pluralitate a indivizilor într-o singură specie, așa cum a fost spus, cu excepția sufletului omenesc, din cauza corpului cu care este unit."* Iar textul pune în continuare problema multiplicării sufletului uman independent de corp: *„Și chiar dacă individuarea acestuia ar depinde în mod ocazional de corp, în ceea ce privește nașterea lui, (deoarece el nu primește altfel pentru sine ființă individuată, decât în corpul căruia îi este act) totuși nu este nevoie ca individuarea să dispară odată cu distrugerea corpului, deoarece <sufletul> are ființă absolută, iar el a primit ființă individuată pentru sine datorită faptului că a fost făcut formă a acestui corp"*[36].

Aceasta ar însemna că individuarea sufletului depinde de corp prin naștere, dar se poate păstra după moarte, deoarece sufletul a fost creat ca un individual. Dar acest „argument" nu are o natură rațională ci, dimpotrivă, el este asemenea unui articol de credință: dacă am crede că sufletul a fost creat individual, această individualitate s-ar putea păstra după moarte, independent de corpul căruia îi este act.

Însă faptul că existența corpului este necesară pentru susținerea rațională a individualității sufletului o demonstrează felul în care Sfântul Toma comentează doctrina creștină a învierii cu trupuri a sufletelor celor morți în *Summa contra gentiles,* IV, 80–97. De pildă, în capitolul 88 este discutată vârsta celor care vor învia în vederea judecății finale. Corpul celor care vor învia este altfel decât acela din timpul vieții, deoarece după înviere nu mai este vorba de timp, iar vârsta trebuie să fie una a plenitudinii. Sf. Toma alege pentru această plenitudine tinerețea, ca vârstă a plenitudinii exemplare a lui Cristos, astfel încât toți oamenii vor avea după înviere această vârstă, chiar dacă au murit fiind copii: căci actul acestei deplinătăți este preconținut, în potență, înainte de a fi fost atins, tot așa cum

---

[35] cf. *Summa Theologica*, I[a] Q. 29 a. 1–2.

[36] cf. *De ente et essentia*, VI, ed. cit., p. 67.

Aristotel spusese că actul este, în anumite sensuri, anterior potenței[37]. Corpul nu mai este în acest caz luat în accepția lui de materie trecătoare, ci în sensul de co-participant la esență, aşa cum Aristotel vorbise la rândul lui despre materie şi formă ca universale[38].

Corpul pare a fi, până în acest moment, principiul de individuare a sufletelor. Un pasaj important din lucrarea *De potentia* lămureşte întrucâtva acest principiu[39]: *„Deoarece sufletul nu este compus din materie şi formă, ... deosebirea reciprocă dintre suflete nu se poate realiza decât ca o diferență formală* (aşa cum se întâmpla în cazul îngerilor – n.n.) *dacă ele se deosebesc prin ele însele. Dar o diferență formală conduce la o diversitate a speciei, pe când diferența numerică* (adică aceea a indivizilor din aceeaşi specie - n.n.) *provine din diferența materială în cadrul aceleiaşi specii. Dar sufletul nu poate realiza aceasta conform naturii* **din** *care s-a ivit, ci conform naturii* **în** *care s-a ivit* (sau: corpul – n.n.). *Aşadar putem să considerăm că există o diversitate de suflete, ca număr, în cadrul aceleiaşi specii, dacă ele sunt unite încă de la naşterea lor cu corpuri, astfel încât deosebirea sufletelor să provină oarecum de la unirea cu corpul, aşa ca de la un principiu material, chiar dacă o asemenea distincție provine de la Dumnezeu, ca de la un principiu eficient".*

---

[37] cf. *Summa contra Gentiles*, IV, 88, ad finem: *Învierea tuturora la vârsta <învierii> lui Cristos, care este vârsta tinereții, este necesară prin desăvârşirea naturii, care constă numai în această vârstă: copilăria urmează să atingă această desăvârşire prin creştere, iar bătrânețea se îndepărtează de ea prin descreştere.*

[38] cf. *Metafizica*, 1035b 30--33.

[39] cf. *De potentia*, Q. 3, a 10, ad resp.: *Cum anima non sit composita ex materia et forma, ... distinctio animarum ab invicem esse non potest, nisi secundum formalem differentiam, si solum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quae quidem animae competere potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis ab efficiente principio talis distinctio a Deo.*

Prin urmare, multiplicarea sufletelor are loc datorită corpurilor[40], dar ar trebui să se păstreze şi după moarte[41], în lipsa corpurilor şi a facultăţilor sensibile pe care acestea le oferă: cum va putea cunoaşte sufletul uman ceva fără imagini? Soluţia, speculativă, apare, în *De unitate...*, 41: după moarte, sufletele vor cunoaşte asemeni îngerilor, fără imagini, până la reînvierea cu trupuri. Ori, această prelungire a individualităţii, pentru a se susţine, trebuie să se constituie într-un argument al nemuririi sufletului. Îl găsim în *Summa contra gentiles,* II, 79 formulat, în esenţă, astfel: deoarece sufletul nu este o realitate materială, el nu poate fi coruptibil. Acesta nu este însă, un argument suficient pentru a păstra condiţia individualităţii sufletului desprins de corp, ci transformă această din urmă condiţie, mai degrabă, într-un articol de credinţă.

Pe de altă parte, cunoaşterea omului, în timpul acestei vieţi, este condiţionată de imagine (ea este o *„conversio ad phantasmata"* – vezi *Summa Theologica,* I[a], Q 84, art. 7) şi are ca obiect exclusiv această lume, care este dată omului, şi din cunoaşterea ei omul poate realiza, analogic, argumente ale existenţei Creatorului.

Să urmărim, în acest caz, cele mai importante argumente cu care Sf. Toma susţine individualitatea intelectului uman.

1. După expunerea teoriei aristotelice a intelectului, Sf. Toma se desparte de Aristotel în paragraful 36 al tratatului: citând ultimele rânduri din *Despre suflet,* III, 5, Sf. Toma crede că Aristotel a susţinut nemurirea întregului intelect. El se bizuie pe o afirmaţie aristotelică deschisă mai multor interpretări: *„însă, separat fiind,* (intelectul – n.n.) *este numai ceea ce în realitate este, şi numai aşa este el nemuritor şi etern"* (430a 22–23). Aristotel s-a referit în acest context la intelectul activ care este una cu cel posibil în actul cunoaşterii, iar în acest sens se poate

---

[40] Cf. de exemplu, *De unitate...*, 116: *„Suntem de acord cu faptul că sufletul uman separat de corp nu deţine perfecţiunea ultimă a existenţei sale"*.

[41] Octave Hamelin, *op. cit.*, p. 78, susţine că pluralitatea intelectelor reprezintă un element platonician introdus de Sf. Toma în peripatetism. Poziţia este uşor exagerată, căci dificultăţile acceptării unui suflet multiplicat după corp, care îşi păstrează individualitatea după separarea de corp, sunt evidente. *Sublata causa, tollitur effectus.*

vorbi de o eternitate a intelectului în act, cel „aşa ca o lumină". Acest lucru îl sugerează Aristotel câteva rânduri mai jos, în acelaşi capitol, arătând că intelectul posibil este muritor. Dar această „despărțire de Aristotel" poate fi înțeleasă din paragraful 38, care expune o parte a doctrinei realiste a formelor substanțiale: acea formă care are un mod de a se manifesta separat de materie (cum este cazul intelectului) are ființă în sine, şi nu este prin ființa compusului. Acest realism ar deschide drumul spre un argument al nemuririi sufletului individual: căci dacă operațiile i-materiale ale sufletului ar fi ale intelectului activ, care ar avea ființă în sine, atunci sufletul individual ar fi nemuritor. Dar capitolul lui Aristotel nu conduce la această concluzie. Dimpotrivă, realismul tomist susține singur toate acestea, respingând o dificultate creată de problema imaginii: dacă imaginea are un caracter deopotrivă sensibil cât şi intelectual, după moarte, în absența corpului, vom cunoaşte asemeni îngerilor[42] (paragraful 41). Dar, pentru a da un sens acestei construcții, Sf. Toma formulează argumente separate pentru unitatea celor două aspecte ale intelectului, continuând analiza aceleiaşi probleme cuprinsă în comentariul lui Themistius la tratatul aristotelic (paragrafele 51–53).

2. Themistius suprapusese distincția dintre intelectul posibil şi intelectul activ cu distincția, preluată de Sf. Toma, dintre ceea ce un lucru este *(hoc est)* şi faptul că el este *(esse)*. După această suprapunere, demonstrarea identității dintre „faptul că eu sunt" şi intelectul activ este simplă: toate operațiile intelectului reprezintă actualizări ale intelectului posibil, dar aceste operații *există* în măsura în care sunt *în act*. Dar, pentru Aristotel, sensul intelectului activ este mai bogat: el este şi cel care aduce în act, nu doar actul propriu-zis[43], şi de aceea el este *„aşa ca o lumină"*. Este acest intelect actualizator multiplu?

---

[42] O asemenea teză poate folosi apărării tomiste în cazul în care se admite că îngerii au memorie. Iar Sfântul Toma este înclinat să susşină aceasta vorbind despre cunoaşterea succesivă realizată e îngeri (*Summa contra Gentiles*, II, 99–101).

[43] Cu o exprimare fericită, Constantin Noica numeşte intelectul activ *intelect actualizator* (cf. *Istoria lui „Cum e cu putință ceva nou"*, ed. Humanitas, 1995, pp. 113–122).

Aristotel nu vorbeşte de nici un principiu interior de multiplicare a intelectului agent. Themistius se exprimă metaforic: soarele este principiul de iluminare, în vreme ce intelectul agent este iluminarea. Exemplul razelor „multiple" sosite dintr-o sursă unică este o metaforă sugestivă, dar nu un argument. Opinia Sf. Toma în problema intelectului activ este, la rândul ei, ezitantă, ajungând uneori până la afirmarea unicităţii acestuia pentru toţi oamenii (*De unitate...*, 86) sau egalitatea lui în fiecare *(De magistro, 3, ad resp)*[44]. Abia în *Summa contra Gentiles,* II, 76, intelectul activ nu este acelaşi pentru toţi, ci este „ceva al sufletului", care trebuie să fie astfel deoarece este proporţionat celui posibil. În concluzie, putem spune că intelectul activ, ca putere primită de la Dumnezeu, ajunge să fie plural când este inteligibilele în act, adică atunci când cunoaşte. Dar acesta nu este un argument al pluralităţii intelectului care să respingă teza averroistă, deocamdată, deoarece pluralitatea putea proveni atât de la intelectul agent cât şi de la imagini.

3. După „despărţirea de Aristotel" de la paragraful 36, după analiza intelectului activ şi părăsirea acestui teren numai aparent stabil (*De unitate...*, 86 ), Sf. Toma respinge, în paragrafele 64–66 modelul cognitiv al lui Averroes cu trei argumente. Averroes susţinuse că există două subiecte ale cunoaşterii, intelectul posibil unic şi imaginile, iar averroismul latin a exa-

---

[44] Intelectul agent reprezintă lumina participată în scopul cunoaşterii: „Imaginea (...) poate să intre în act în intelectul posibil prin puterea intelectului activ". - *De veritate*, Q. 10 a 6 ad 7. În cunoaştere, este implicat Dumnezeu, ca o sursă a puterii de iluminare a intelectului activ. Cu toate acestea, Octave Hamelin (*op. cit.*, p. 79) consideră că intelectul activ se identifică în tomism chiar cu Dumnezeu, ceea ce este o opinie exagerată. De fapt, intelectul activ pare a avea pentru Sf. Toma două sensuri principale: el este puterea de a aduce în act inteligibilul, iar apoi este chiar actul inteligibilelor. Karl Rahner, *L'esprit dans le monde*, ed. Mame, 1967, p. 143, spune mai simplu: intelectul agent este introdus pentru a scoate inteligibilul material din materie. Sf. Toma lasă de înţeles în *De unitate*, p. 86, că, de fapt, s-ar putea ca acest intelect să fie acelaşi pentru toţi, iar în *De magistro*, 1, spune: *„Dar lumina acestei raţiuni (...) a fost sădită de Dumnezeu în noi ca o asemănare a adevărului increat prezent în noi*" pentru ca mai jos *(art. 3, ad resp)* să spună: *„... conform ordinii naturii, un om este egal cu un alt om sub aspectul luminii intelectuale...*" (trad. M. Băluţă Skultety).

gerat această poziție, spunând că ar exista un unic intelect care se serveşte de oameni şi de imaginile produse sensibil de aceştia pentru a gândi. *Primul contraargument:* dacă l-am crede pe Averroes, am deține un intelect doar atunci când simțim și deci producem imagini. De fapt, argumentul distruge poziția lui Siger din Brabant, care crezuse în imagini produse fără ca ele să fi fost condiționate de intelectul posibil. Dar, la Averroes, intelectul posibil predetermina în om imaginile, aşa cum am arătat mai sus. Din acest motiv, primul contraargument nu atinge teza lui Averroes. *Al doilea contraargument:* Sf. Toma crede că admiterea unicității intelectului posibil conduce la o ruptură față de imaginație. Astfel, imaginile nu s-ar putea uni cu intelectul posibil pentru ca acesta din urmă să abstragă din ele specia inteligibilă, ci intelectul posibil ar fi doar asemeni unei oglinzi în care ar apare corespondentele inteligibile ale imaginii[45]. De această dată, argumentul câștigă profunzime: indiferent de unitatea sau pluralitatea intelectului posibil, trebuie să existe o unitate a înțelegerii internă omului, care este un act și a cărui împlinire nu ține de timp, căci actul nu poate fi măsurat temporal, la rândul lui. *Al treilea contraargument:* teoria existenței a două subiecte ale cunoaşterii este contradictorie, în cazul în care ea ar dori să admită că „omul înțelege". Dacă intelectul posibil se uneşte cu imaginea, având în sine corespondentul inteligibil al imaginii, adevăratul subiect al gândirii ar fi intelectul posibil, deci nu omul ar înțelege, ci „intelectul posibil înțelege". Luarea de poziție nu este totuşi un contraargument, ci mai degrabă o deplasare a problemei: dacă am accepta vreodată teza unității intelectului văzând în imagine un simplu instrument sensibil de realizare a cunoașterii (așa cum nu Averroes, ci Siger din Brabant și mai ales așa-numitul „anonim al lui Gicle", citat mai sus, procedează) am pune în pericol unicitatea persoanei umane.

4. Individualitatea sufletului intelectiv este posibilă pentru Aristotel ca și pentru Sf. Toma, dar în același timp și pentru

[45] În *De unitate...*, 97–98, Sf. Toma precizează unitatea dintre intelectul posibil și imagini, necesară pentru realizarea cunoaşterii, în aşa fel încât specia inteligibilă să fie proporționată imaginii.

Averroes, care crede că intelectul este acelaşi pentru toţi, pe când imaginea, întemeiată de simţuri şi deopotrivă de intelectul posibil, individualizează intelectele. Dintre toţi, numai Siger nu salvează această individualitate, deoarece pentru el imaginile nu depind de intelectul posibil, ci au statut exclusiv sensibil. Abia în acest din urmă caz, al magistrului din Brabant, unitatea intelectului ar conduce la existenţa unui singur înţelegător şi la o singură înţelegere în orice act de cunoaştere (paragrafele 89–91).

5. La rândul său, nici „argumentul voinţei" (paragraful 81) nu îl respinge pe Averroes, căci se poate ca unitatea intelectului posibil să se individualizeze în sinteză cu imaginile, iar expresia unei asemenea unităţi să poarte marca voinţei individuale, presupunând un „eu" generic posibil a cărui actualitate să fie individuală.

6. Cel mai puternic contraargument tomist este însă unul bazat pe valorificarea ierarhiei neoplatonice a perfecţiunilor (paragraful 85): orice treaptă a ierarhiei aspiră spre desăvârşire, iar din principiu i-materialul este superior materialităţii. De ce o realitate intelectuală superioară ar avea nevoie, pentru a se cunoaşte pe sine, de imagini sensibile, sau de o realitate inferioară în vederea propriei desăvârşiri?[46]. Astfel, tradiţia neoplatonică, asimilată de conştiinţa creştină, respinge teza plurificării intelectului numai după imagini.

7. Pe de altă parte, Sf. Toma aduce împotriva lui Averroes un nou contraargument (paragraful 106): spre deosebire de doctrina cunoaşterii universalului, proprie lui Socrate şi Platon, cunoaşterea singularului este posibilă şi presupune o sinteză inteligibilă care este corespondentă cu natura sau cu ceea-ce-era-pentru-a-fi al lucrului. Acesta este *înţelesul (intellectum)*. În ipoteza existenţei unui singur intelect pentru toţi oamenii, înţelesul, care oferă intelectului posibil specia inteligibilă, ar fi şi el unic, asemeni intelectului. Fiind totuşi de acord cu unicitatea înţelesului pentru toţi oamenii[47], Sf. Toma răspunde: unici-

---

[46] Totodată, individualizarea intelectului numai după imagini sensibile ar crea o nouă problemă, foarte dificilă, în angelologie, unde lipsa imaginilor ar conduce la un singur intelect pentru toţi îngerii care, pentru Sf. Toma, sunt *persoane*.

[47] Fapt reluat în *Compendium Theologiae*, cap. 85.

tatea înțelesului nu poate implica unicitatea intelectului. Iar dacă luăm în considerare opoziția lui Averroes față de platonicul Avicenna, vom citi paragraful 109 al tratatului tomist ca pe unul scris cu ironie: dacă unicitatea înțelesului ar implica totuşi unicitatea intelectului, averroiştii s-ar situa brusc într-un platonism extrem: ar însemna ca acest înțeles să nu mai fie realizat cu ajutorul imaginilor care pot, în unele condiții, multiplica intelectul unic, ci dimpotrivă, intelectul să aibă acces la înțeles fără să se servească de imagini şi deci să nu aibă nevoie nici de realitatea sensibilă corespondentă înțelesurilor.

Cu aceste şapte contraargumente principale, cărora li se alătură alte câteva de ordin derivat (respingerea sufletului văzut ca motor al trupului, etc.) ne aflăm în fața unei dispute în care fiecare dintre oponenți se deschid spre modalități diferite de filosofare.

Averroes caută o unitate a intelectului uman dincolo de persoană, un „cu" generic care întemeiază în om imaginile. La rândul lor, imaginile dau unitate conştiinței noastre prin legătura lor cu intelectul posibil. Cele două subiecte ale cunoaşterii se întâlnesc în omul viu, aici şi acum, fără pretenția unei nemuriri individuale. „Rațiunea universală" a secolului iluminist nu este departe de acest ideal averroist.

Critica Sf. Toma la adresa lui Averroes este dură şi prea puțin justificată (*De unitate...*, 59: *„Averroes, care nu a fost totuşi un peripatetic ci mai degrabă un denigrator al filosofiei peripatetice")*. Interpretarea lui Averroes era străină creştinismului, dar ea provenea dintr-o tradiție la rândul ei străină de creştinism, în care relevarea existenței unei inteligențe unice, la care cunoaşterea omului are acces şi în care scopul ultim al vieții este unirea până la indistincție cu această Inteligență, îşi are puterea şi valoarea ei, care nu se transformă în denigratoare a peripatetismului prin simpla sa nepotrivire cu doctrina creştină.

Sfântul Toma, alături inițial atât de Aristotel cât şi de Averroes, caută să salveze individualitatea personală şi eternitatea sufletelor. (Este important faptul că Sf. Toma opune tezei

unității intelectului argumente luate din sfera funcționării cunoașterii, unitară și individuală în act, pe când Averroes izolase imaginea de intelectul posibil în condițiile acestora de posibilitate). Reușita Sfântului Toma este deplină, atunci când este vorba de omul viu, prezent în această lume: condiția de individualitate a sufletului este păstrată. Argumentele Sf. Toma construiesc o ontologie a umanului în care demnitatea imensă acordată corporalului este un principiu de multiplicare a intelectului, prin imagini. Ori, pentru a salva cea de-a doua condiție (alături de pluralitatea sufletelor personale) adică și eternitatea sufletelor, ar fi fost nevoie de un solid argument al nemuririi sufletului. Dar puterea acestui argument, așa cum spusesem mai sus, nu este mai mare decât aceea a unui articol de credință. Pe de altă parte, interpretarea doctrinei creștine a reînvierii după trupuri, din *Summa contra Gentiles,* IV, 88, prelungește modelul pluralității intelectelor legate de un corp viu după moarte, ca și condiție a ontologiei umanului.

Siger din Brabant este de fapt, cel care îl obligă pe Sf. Toma să se îndrepte împotriva Comentatorului arab. Dintre toți, magistrul parizian este cel ne-aristotelic, căci el consideră că imaginile nu depind de intelectul posibil. Dar el este și cel mai modern. În eroarea lui, el este primul care își asumă neastâmpărata idee de a gândi „dincolo de subiect", într-un orizont în care umanul există fără om, dar îl întemeiază într-o unitate generică. Acest orizont se dispune în unicitatea persoanei odată cu sintezele imaginilor, chemat la actualizare de o putere ce ține și ea numai pe jumătate de uman, ca o lumină.

*Alexander Baumgarten*

# Bibliografie

I. *Ediții ale tratatului „De unitate intellectus contra averroistas“:*[1]


1. **Sancti Thomae Aquinatis** *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1882 sqq., vol. XLIII, pp. 291–396
2. **Sancti Thomae Aquinatis** *Opera omnia* ut sunt in Indice Thomistico, curante J. Busa, Stuttgart - Bad Cannstadt, 1980, vol. 3, pp. 577–583
3. **Sancti Thomae Aquinatis** tractatus *De unitate intellectus contra averroistas,* editio critica, <curavit> L. W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936
4. **S. Thomasso d'Aquino,** *Trattato sull' unita dell' intelletto contro gli averroisti,* traduzione, commento e introduzione di Bruno Nardi, Sansoni - Firenze, 1938
5. **Thomas d'Aquin,** *L'unité de l'intellect contre les averroistes, suivi des textes contre Averroes anterieurs à 1270.* Texte latin. traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994
6. **Saint Thomas Aquinas,** *On the unity of the Intellect against the Averroists,* Translated from the Latin with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwakee, 1968
7. **Aquinói Szent Tamás,** *Az értelem egysége,* teljes gondozott szöveg, fordította, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta Borbély Gábor, Ikon kiadó, Budapest, 1993


[1] Am adăugat titlurilor avute la dispoziție altele pe care le-am socotit utile unei informări bibliografice, chiar dacă ele rezultă numai din trimiterile altor autori, la care nu am avut acces direct.

II. *Ediţii ale comentariilor lui Averroes şi ale averroiştilor latini:*

1. **Aristotelis** *De anima libri tres cum Averrois Commentariis* et antiqua translatione suae integritati restituta, Venetiis, 1562
2. **Averroes,** *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros,* recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953
3. **Siger de Brabant,** *De necessitate et contingentia causarum,* in: J. J. Duin, La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant, Textes et études. Louvain, 1954, p.14–50
4. **Siger de Brabant,** *Quaestiones in tertium de anima – De anima intellectiva – De aeternitate mundi,* ed. Bernardo Bazán, Louvain – Paris, 1972
5. **Siger de Brabant,** *Les Quaestiones super librum De Causis de Siger de Brabant,* ed. Antonio Marlasca, Louvain – Paris, 1972
6. **Siger de Brabant,** *Quaestionem in Metaphysicam,* texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, éd. Armand Maurer, Louvain – Paris, 1983
7. **Siger de Brabant,** *Quaestionen,* în M. Grabmann, *Neuaufgefundene „Quaestionen" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles,* cf. *Miscellanea Francesco Ehrle,* vol. I, Roma Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1924, pp. 103–147
8. **Siger de Brabant,** *Ecrits de logique, de morale et de physique,* ed. critique par B. Bazán, Louvain – Paris, 1974
9. **Kuksewicz, Zdzislaw,** *Averroisme bolonais au XIV-e siécle, édition des textes:* Anselmus de Cumis, Cambiolus Bononiensis, Jacobus de Placentia, Jordanus de Tridentia, Matheus de Eugubio, Petrus de Bonifaciis, Wroklaw, 1965
10. **Van Steerberghen, F., Bazán, B., Giele, M.** *Trois commentaires sur le traité de l'âme d'Aristote* (Philosophes medievaux, XI) Louvain – Paris, Publications universitaires Béatrice – Nauwelaertes, 1971

III. *Ediţii ale comentatorilor citaţi în tratat:*

1. **Al Ghazali (Algazel),** *Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation,* edited by J. T. Muckle. Toronto, The Mediaeval Studies, 1933
2. **Themistius,** *De anima,* ed. R. Heinze (*Commentaria in Aristotelem graeca,* V, 3) Berlin, 1899
3. **Themistius,** *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote,* traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Louvain – Paris, 1957

4. **Avicenna,** *Liber de anima seu sextus de naturalibus,* I–V, édition critique de la traduction latine médiévale, par S. van Riet, Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1968–1972
5. **Avicenna,** *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina,* I-X, édition critique de la traduction latine médiévale, par S. van Riet, Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1977–1980
6. *Liber de causis,* édition établie a l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I. Tijdschrift voor Filosofie, 28, Leuven, pp. 1–115
7. **Alexander Aphrodisiensis,** *De anima liber cum mantissa,* ed. Ivo Bruns, în *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Supplementum aristotelicum II, 1) Berlin, 1887
8. **Nemesius Emesenus,** *De natura hominis,* în *Patrologiae cursus completus, series graeca,* ed. Migne, vol. 40 (pentru citatele din Grigore din Nyssa)
9. *Macrobii Opera* recensuit F. Eyssenhardt, Lipsiae, 1868
10. *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria,* ed. M. Hayduck, Berolini, 1882

IV. *Alte tratate înscrise în tradiția aceleiași polemici:*

1. **Albertus Magnus,** *De unitate intellectus,* în Opera omnia, vol. XVII, pars I, ed. A. Hufnagel, Münster, 1975
2. **Aegidius din Roma,** *De plurificatione intellectus possibilis,* 1272–1275
3. **Raymundus Lullus,** *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita sive Liber contra erorres Boetii et Sigeri,* Paris, 22 februarie 1298, ed. Keicher, pp. 94–221. Lucrarea reprezintă un comentariu la cele 219 teze condamnate de episcopul Etienne Tempier în anul 1277.
4. **Raymundus Lullus,** *De naturali modo intelligendi,* Paris, mai 1310, ed. Keicher, p. 59. Lucrarea reprezintă opinia lui Lullus în problema eternității lumii
5. **Raymundus Lullus,** *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois,* Paris, iulie 1310, ed. Keicher, p. 53. Lucrarea discută problema unității intelectului.

V. *Exegeză:*

1. **Albi, Jules d',** *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267–1277,* Paris, 1923

2. **Bataillon, L. J.,** *Les crises de l'Université de Paris d'aprés les sermons universitaires,* in Miscellanea Mediaevalia, X, 1976, pp.155-169

3. **Bauemker, Cl.,** *Die Imposibilia des Siger von Brabant,* Münster, 1908

4. **Bazán, Bernardo,** *L'authenticité du <De intellectu> attribué a Alexandre d'Aphrodise,* Revue Philosophique de Louvain, 71, 1973, pp. 468–487

5. **Bazán, Bernardo,** *La eternidad y la contingentia del intelecto en Sigerio de Brabante,* în Philosophia, Mendoza, XXXIX, 1973, pp. 63–84

6. **Bazán, Bernardo,** *La reconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristoteliciens radicaux?,* în Dialogue, XIX, 1980, pp. 235–254

7. **Bazán, Bernardo,** *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin,* Revue Philosophique de Louvain, 72, 1974, pp. 235–254

8. **Bianchi, L.,** *„Velare philosophiam non est bonum". A proposito della nuova edizione delle Quaestiones di Sigieri di Brabante,* Rivista di Storia della filosofia, 40–1985, pp. 255–270

9. **Bianchi, L.** *„La felicita intelettuale come professione nella Parigi di Duecento", în Rivistà di Filosofia,* 78, (1987) pp. 181–191

10. **Bianchi, L.** *Il vescovo e i filosofi. La condamna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico,* Bergamo, Lubrina, 1990

11. **Bobba, R.,** *La dottrina dell' intelletto in Aristotele e nei suoi piú illustri interpreti,* Turin, 1896

12. **Burley, Adam, Burley, Walter,** *Questions on the De anima of Aristotle – Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters,* Bd. 55 E. J. Brill Publ. Leiden, 1997

13. **Bruni, G.,** *Egidio Romano anti averroista,* în *Sophia,* 1, 1993, p. 208–219

14. **Corte, Marcel de,** *La doctrine de l'intelligence chez Aristote,* ed. J. Vrin, 1934

15. **Da Palma, G.B.,** *L'etternita dell'intelletto in Aristotele secondo Sigieri de Brabante,* „Collectanea Franciscanea", XXV, pp. 397–412

16. **Davidson, H.A.,** *Averroës on the material intellect,* Viator 17, 1986, pp. 91–137

17. **De Mattos, G.,** *L'intellect agent personel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin,* în *Revue Philosophique de Louvain,* XLIII, 1940, pp. 145–161

18. **De Vaux, R.,** *La premiére entrée d'Averroës chez le Latins,* revue des sciences philosophiques et theologiques 22, 1933, pp. 193–245

19. **Duin, J. J.**, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant.* Textes et études, Louvain, 1954

20. **Flasch, Kurt,** *L'immortalité individuelle ou le retour a l'ésprit universel: Albert le grand contre Averroës,* în „Introduction a la philosophie médiévale, ed. Univ. Fribourg Suisse – ed. du Cerf – Paris, 1992, pp.134–152

21. **Flasch, Kurt,** *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277,* Mainz, Dieterich, 1978

22. **Flasch Kurt,** *Einleitung zu Dietrich von Freiberg. Opera omnia, I, Schriften zur Intellekttheorie,* herausgegeben von B. Mojsisch, Hamburg, 1977, pp. IX–XXVI

23. **Gauthier, R.A.,** *Le traité „De anima et de potentiis" d'un maître és arts vers 1225,* Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 66, 1982, pp. 3–55

24. **Gauthier, R.A.,** *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier „averroisme",* Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 66, 1982, pp. 321–374

25. **Gauthier, R:A.,** *Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265,* Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 67, 1983, pp. 201–232

26. **Gauthier, R.A.,** *Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272–1275, Aubry de Reims et la scission des Normands,* Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, 68, pp. 3–49

27. **Gilson, Etienne,** *Dante et la philosophie,* Paris, J. Vrin, 1939

28. **Gilson, Etienne,** *Le thomisme,* ed. J. Vrin, 1942, cap. *L'intellect et la conaissance rationelle,* pp. 286–308

29. **Gilson, Etienne,** *L'etre et l'essence,* ed. J. Vrin, 1994, pp. 66–80

30. **Gomez Nogales,** *Saint Thomas, Averroës et l'Averroisme, in Aquinas and Problems of his time,* ed. G. Verbeke and D. Verhelst, Leuven–The Hague, 1976, pp. 161–177

31. **Grabmann, Martin,** *Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfacultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts,* in: Mittelalterliches Geistesleben, II, 1936, pp. 128–141

32. **Hamelin, Octave,** *La theorie de l'intellect d'aprés Aristote et ses commentateurs,* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953

33. **Hisette, R.,** *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure Parisienne du 7 Mars 1277,* in: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen,* hrsg. von A. Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia 15, 1982, pp. 226–246

34. **Hödl, L.,** *Neue Nachtrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre,* Scholastik, 39, 1964, pp. 178–196

35. **Jolivet, Jean,** *Averroes et le decentrement du sujet",* în *Le choc Averroes. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe, Internationale de l'imaginaire,* 17/18 (1991), pp. 161–169

36. **Kenny, Anthony,** *Aquinas on Mind,* ed. Routledge, 1992

37. **Kuksewicz, Zdzislaw,** *De Siger de Brabant á Jacques de Plaisance, La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIII[e] et XIV[e] siécles,* Ossolineum, Editions de L'Académie Polonaise des sciences, Wroclaw, Varsovie, Cracovie, 1968

38. **Libera, Alain de,** *L'universel selon Averroes și La doctrine des universaux chez Saint Thomas d'Aquin,* în volumul *La querelle des universaux,* Paris, éditions du Seuil, 1996, pp. 206–229 și 262–282

39. **Libera, Alain de,** *Albert le Grand et la philosophie,* Paris, J. Vrin, 1990

40. **Mahoney, E.P.,** *Saint Thomas and Siger of Brabant revisited,* The Review of Metaphysics 27, 1982, pp. 531–553

41. **Mandonnet, P.** *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIeme siécle,* premiére partie; Louvain, 1911

42. **Marlasca, A.,** *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant,* Introduction, Louvain, 1972, pp. 7–43

43. **Moraux, Pierre,** *Alexandre d'Aphrodise exégete de la noétique d'Aristote,* Liége, 1942

44. *** *Multiple Averroes, Actes du colloque International organisé á l'occasion du 850[e] anniversaire de la naissance d'Averroes, Paris 20–23 septembre 1976,* Paris, Les Belles Lettres, 1978

45. **Nardi, Bruno,** *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano,* Roma, 1945

46. **Nardi, Bruno,** *Egidio Romano e l'averroismo,* Rivista di storia della filosofia, 3, 1948, pp. 8–29

47. **Nardi, Bruno,** *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante, în Giornale Critico di philosophia Italiana,* vol. XVII (1936) pp. 26–35, vol. XVIII (1937) pp. 160–164

48. **Noica, Constantin,** *Încercarea lui Thoma din Aquino, în Schiță pentru istoria lui „Cum e cu putință ceva nou?",* ed. „Bucovina–I. E. Toroutiu", 1940, reeditare Humanitas, 1995, pp. 184–224

49. **Putallaz, F. Xavier,** *Le sens de la reflexion selon Thomas d'Aquin,* în *Etudes de philos. Medievale,* LXVI, Paris, J. Vrin, 1991

50. **Rahner, Karl,** *L'esprit dans le monde, la metaphysique de la connaissance finie chez Saint Thomas d'Aquin,* ed. Mame, 1967

51. **Redl Károly,** *Az 1277-es párizsi elítélő határozat,* Budapest, 1987

52. **Renan, Ernest,** *Averroes et l'averroisme, essai historique,* Paris, 1852

53. **Rousselot, P.,** *L'intellectualisme de Saint Thomas,* Paris, 1908, 2e ed. 1924, 3e ed. 1936

54. **Salman, D.,** *Albert le Grand et l'averroisme latin,* Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 24, 1935, pp. 38–64

55. **Sertillanges, R.P.,** o.p., *L'être et la connaissance, L'âme humaine,* în *Les grandes theses de la philosophie thomiste,* Libr. Bloud & Gay, 1928, pp. 10–41, 182–214

56. **Van Steenberghen, F.,** *Siger de Brabant d'aprés ses oeuvres inédits,* Louvain, 1931

57. **Van Steenberghen, F.,** *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant,* Bruxelles, Palais des Académies, 1938

58. **Van Steenberghen, F.,** *Maître Siger de Brabant,* Louvain Paris, 1977

59. **Van Steenberghen, F.,** *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotelisme parisien,* Louvain, 1946

60. **Van Steenberghen, F.,** *La significattion de l'oeuvre anti-averroiste de Raymond Lull,* în *Estodios Lullianos,* IV, 1960, pp. 113–128

61. **Vennebusch, J.,** *Ein anonymer Aristoteles kommentar des XIII. Jahrhunderts: Quaestiones in tres libros De anima,* Paderborn, 1963

62. **Vennebusch, J.,** *Die Quaestiones metaphysicae tres des Siger von Brabant,* Archiv für Geschichte der Philosophie 48, 196, pp. 163–189

63. **Vlăduţescu, Gheorghe,** *Îndrăznelile filosofului de pe strada Du Fouarre,* în *Introducere în istoria filosofiei medievale,* Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1973, pp. 148–156

64. **Weber, E.–H.,** *L'homme en discussion a l'Université de Paris en 1270,* Paris, J. Vrin, 1970

65. **Weber, E.–H.,** *La personne humaine au XIII-e siécle,* Paris, J. Vrin, 1991

66. **Zimmermann, A.,** *Albertus Magnus und der Lateinische Averroismus,* în *Albertus Magnus-Doctor Universalis (1280/1980),* herausgegeben von G. Meyer und A. Zimmermann (Walberger Studien 6) Mainz, 1980, pp. 465–493

V. *Bibliografii tomiste*

1. **Mandonnet, P., Destrez, J,** *Bibliographie thomiste,* Le Saulchoir, Kain 1921 (II ed. revue et completée par M. D. Chenu, Vrin, Paris, 1960)
2. **Wyser, P.,** *Thomas von Aquin – Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* Francke, Bern, 1950
3. **Wyser, P.,** *Der Thomismus,* Bern, 1951
4. **Bourke, V. J.,** *Thomistic Bibliography 1920–1940,* St. Louis University Press, 1945
5. **Miethe, T.L. and Bourke V.J.,** *Thomistic Bibliography,* 1940–1978
6. *Bulletin Thomiste,* Le Saulchoir, Kain, 1924–1965
7. *Rassegna di letteratura tomistica,* Nuova Serie del „Bulletin Thomiste", edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1969

VI. *Documente auxiliare:*

1. Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. Henricus Denifle O.P., auxiliante Aemilio Chatelain, Tomus I, Parisiis, 1889
2. **Hisette, R.,** *Enquête sur les 219 articles condamnes a Paris le 7 mars 1277* (Philosophes medievaux, XXII), Louvain-Paris, Publications Universitaires Vander-Oyez, 1977. În acest volum este cuprins textul celor 219 teze condamnate de Etienne Tempier, împreună cu un tabel al corespondenţelor cu tezele condamnate în 1270.

VII. *Traduceri în limba română din Sf. Toma din Aquino:*

1. **Toma d'Aquino,** *De magistro,* ediţie bilingvă. Studiu introductiv, traducere, note şi glosar de Mariana Băluţă–Skultety, ed. Humanitas, Bucureşti, 1994
2. **Toma d'Aquino,** *Despre fiinţă şi esenţă,* ediţie bilingvă, traducere, note de Dan Negrescu, ed. Paideia, Bucureşti, 1995
3. **Toma d'Aquino,** *Summa theologicae, – Despre Dumnezeu,* traducere de Gh. Stergiu şi Paul Găleşanu, cu un studiu introductiv de Gh. Vlăduţescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

# Cuprins

DIRECTORI FONDATORI:
ION VĂDAN
GEORGE VULTURESCU
AL. PINTESCU

• DECALOG SATU MARE
Str. Al. Ioan Cuza nr. 2
Tel.: 061/736220

---

Tiparul executat sub comanda nr. 266/1997,
la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105.
România



ISBN 973-97107-6-7

